HISTORIA DE LOS HOMBRES Y ACCIONES DE DIOS

La historia de la salvación en la Biblia

JUAN CHAPA (ed.)

RIALP

ÍNDICE GENERAL

APÉNDICE

PRESENTACIÓN

La vida de los hombres sobre la tierra, por encima del mero acontecer o de la simple facticidad, se presenta como una búsqueda de sentido, de articulación intelectual y vital de nuestras acciones respecto del fin al que nos sabemos y sentimos llamados. Y, en esa búsqueda de la significación de la existencia, la mirada se dirige hacia Jesucristo, porque Él ofrece en su propia vida el «punto final» que da sentido a la historia. Así lo afirma con solemnidad el Concilio Vaticano II: «La Iglesia cree que Cristo, muerto y resucitado por todos, da al hombre luz y fuerzas por su Espíritu, para que pueda responder a su máxima vocación; y que no ha sido dado a los hombres bajo el cielo ningún otro nombre en el que haya que salvarse. Igualmente, cree que la clave, el centro y el fin de toda la historia humana se encuentra en su Señor y Maestro. Afirma además la Iglesia que, en todos los cambios, subsisten muchas cosas que no cambian y que tienen su fundamento último en Cristo, que es Él mismo ayer, hoy y por los siglos» (*Gaudium et spes*, n. 10). Por eso, en la existencia actual de Cristo, como resucitado de entre los muertos, se incoa lo que debe ser la nuestra: una llamada a la pervivencia, a la unión definitiva con Dios.

Cristo es la Vida del hombre. Pero aceptarlo como Vida, y como Verdad, es aceptarlo también como Camino (cf. Jn 14,6): «Todo hombre alcanza a comprender la Verdad y la Vida; pero no todos encuentran el Camino. Los sabios del mundo comprenden que Dios es

vida eterna y verdad cognoscible; (...) pero el Verbo de Dios, que es Verdad y Vida junto al Padre, se ha hecho Camino asumiendo la naturaleza humana. Camina contemplando su humildad y llegarás hasta Dios» (*S. Agustín, Sermo* 141,1 y 4). Y contemplar a Jesús como Camino nos obliga a volver la vista hacia atrás, hacia lo que fue su vida en la tierra como don de Dios a los hombres, como luz y vida del mundo, como manifestación del rostro de Dios, como revelador de la dignidad del hombre. «Cristo, Hijo consustancial al Padre, es pues Aquel que revela el plan de Dios sobre toda la creación, y en particular sobre el hombre. Como afirma de modo sugestivo el Concilio Vaticano II, Él "manifiesta plenamente el hombre al propio hombre y le descubre la sublimidad de su vocación" (*Gaudium et spes*, 22). Le muestra esta vocación revelando el misterio del Padre y de su amor. "Imagen de Dios invisible" (Col 1,15), Cristo es el hombre perfecto que ha devuelto a la descendencia de Adán la semejanza divina, deformada por el pecado. En su naturaleza humana, libre de todo pecado y asumida en la Persona divina del Verbo, la naturaleza común a todo ser humano viene elevada a una altísima dignidad» (Juan Pablo II, *Tertio millennio adveniente*, n. 4).

Sin embargo, Jesús no es la Palabra eterna del Padre que bajó, sin más, a la tierra. La vida de Cristo es, a su vez, el «centro» y el «punto final» de otra historia: la historia de la salvación ofrecida por Dios; historia que, en palabras de Juan Pablo II, «se desarrolla dentro de la historia de la humanidad, comenzando desde el primer Adán, a través de la revelación del segundo Adán, Jesucristo (cf. 1 Co 15,45), hasta el definitivo cumplimiento de la historia del mundo en Dios, cuando Él sea "todo en todos" (1 Co 15,28)»; una historia que «*ofrece siempre una nueva inspiración para interpretar la historia de la humanidad*», que «no se plantea sólo la cuestión de la historia del hombre, sino que afronta también el *problema del sentido de la existencia*. Por eso es, al mismo tiempo, *historia y metafísica*. Es más, se podría decir que es la forma de teología *más integral*, la teología de todos los encuentros entre Dios y el mundo» (*Cruzando el umbral de la esperanza*, Barcelona 1994, pp. 74-75. Subrayado del original).

Las páginas que siguen son un intento de seguir de la mano de la Biblia esta historia de salvación. En su origen se remontan a un curso organizado en la Universidad de Navarra por el Departamento de Sagrada Escritura de la Facultad de Teología en colaboración con el Centro de Estudios Europeos de dicha Universidad. El curso iba dirigido a todos aquellos —tanto profesores como alumnos— que,

sin grandes conocimientos previos, estuvieran interesados en una mejor comprensión del proyecto salvífico de Dios sobre el mundo y el hombre, desde la historia, desde la interpretación de la Biblia y desde los resultados de las investigaciones más recientes. Bajo el título «Del judaísmo al cristianismo», este curso se impartió en doce sesiones (del 27 de febrero al 24 de abril de 1999), sesiones que sustancialmente son las que han quedado recogidas en esta publicación como un breve recorrido por la historia de las intervenciones de Dios entre los hombres.

Pero el concepto «historia de salvación» requiere algunas precisiones. Fuera de la consideración general sobre el lugar que ocupa en ella Jesús de Nazaret —centro de un tríptico en el que hay un antes que lo explica y un después que se explica desde Él, y que a su vez nos hace comprender la historia que le precede y le sigue—, la historia de la salvación está nutrida también de otros conceptos —promesa, alianza, ley, pueblo, hombres elegidos, misión, etc.— que van forjando la urdimbre de los hechos salvíficos. Cada una de estas nociones podría ser tomada como una pauta interpretativa de la historia de la salvación que se describe en los libros de la Sagrada Escritura.

Aquí, en cambio, se ha elegido un modelo de comprensión lineal que podríamos encuadrar bajo la denominación «etapas constitutivas» o «momentos estelares» de la historia de la salvación. No se analizan las nociones bíblicas más importantes, sino que se han escogido unos momentos significativos de la historia bíblica, aquellos que, presentados en sucesión cronológica, fueran capaces de compendiar desde sí mismos los progresos y los giros de esa historia. Esta elección comporta unos modos de comprensión y de exposición peculiares. Cada uno de los capítulos seleccionados tiene una cierta autonomía. La cuestión tratada obliga a mirar hacia atrás, porque es deudora de un conjunto de acontecimientos que la preceden, y mira también hacia adelante porque, desde ese momento, cualquier acontecimiento posterior tendrá que hacer justicia a ese movimiento que se ha dado en la historia. En la mayor parte de los capítulos esas consideraciones aparecen de manera explícita, en los otros lugares el lector lo sabrá deducir sin dificultad.

La autonomía significativa mencionada —y que desde el punto de vista expositivo es también inevitable, ya que el curso fue dictado por diversos profesores— se pone de manifiesto también en el aspecto formal. Algunos capítulos se fundan en análisis de textos bíblicos seleccionados, en otras ocasiones se presentan síntesis de un curso de acontecimientos de varios siglos, otras veces la aproxima-

ción es contextual, etc. En todo caso, siempre se han buscado dos cosas: el aspecto relevante del acontecimiento desde el punto de vista teológico y la atención hacia el doble plano que tiene siempre el texto bíblico: el texto bíblico da que pensar, y reclama una interpretación y una aplicación a la propia vida. Obviamente, en los temas referidos al Antiguo Testamento —el tiempo de Israel— el horizonte del texto se proyecta normalmente hacia el futuro: es el tiempo de la promesa. Los temas referidos a Jesús y a los Evangelios —el tiempo de Jesús— procuran señalar la densidad de significado que tienen los gestos y las palabras del Salvador. Finalmente, los temas referidos a la primera cristiandad —el tiempo de la Iglesia— se han concebido en una perspectiva actualizante que invita a reproducir en la vida presente la evangelización audaz de nuestros predecesores.

Con todo, a pesar del carácter autónomo de cada tema, la manera progresiva en que se realiza la historia salvífica queda clara en el trasfondo de los diversos capítulos. Éste es el hilo conductor que da cohesión a la obra.

Así pues, tras un tema de carácter introductorio (cap. I), en el que se recuerdan algunas nociones básicas sobre la articulación de conceptos como revelación, hechos históricos y Biblia, nos introducimos en los orígenes mismos del mundo y de la humanidad (cap. II) tal como se presentan en el libro del Génesis. La relación del mundo y del hombre con Dios, la Alianza y el pecado, aparecen ya con nitidez como elementos fundamentales para comprender la historia de la salvación. Ésta se va concretando en la preparación por parte de Dios de un pueblo del que nacería el Salvador.

Los orígenes de Israel (cap. III) responden al proyecto salvífico de Dios con los hombres. Dios elige para Sí un pueblo que surge de la fe de Abrahán y de sus descendientes, un pueblo al que libera de la esclavitud de Egipto, un pueblo con el que establece una Alianza y al que otorga en posesión una tierra, la tierra de Canaán. Allí es donde Israel se asienta y se constituye como nación (cap. IV). Como las otras naciones tiene también un rey. Pero en el caso de Israel éste es el ungido (*mesías*) del Señor, y al que Dios protege y asegura su bendición mientras le sea fiel. Sin embargo, los reyes, y con ellos el pueblo, no fueron fieles a la Alianza a pesar de las continuas llamadas de Dios mediante los profetas. Dios entonces castiga a los israelitas con la destrucción de Jerusalén y un destierro a tierra extranjera. La cautividad en Babilonia y la restauración de Jerusalén a la vuelta del destierro (cap. V) suponen una comprensión más profunda del sentido de la historia del pueblo. Es el tiempo en que se medita

Al final de los tiempos la historia llegará a su fin (cap. XIII). Y con el fin de la historia y de este mundo se vincula el fin de cada individuo: el último día todos los hombres resucitarán y los que sean encontrados dignos gozarán de una vida eterna, sin tiempo, sin día ni noche, pues «no tienen necesidad de luz de lámparas ni de la luz del sol, porque el Señor Dios alumbrará sobre ellos y reinarán por los siglos de los siglos» (Ap 22,5).

Este recorrido desde los orígenes del mundo hasta la consumación de la historia nos lo presenta la Biblia como historia de salvación. Seguramente son muchos los puntos que han quedado fuera y que podrían haber sido tratados. No obstante, estos grandes trazos pueden servir como una breve introducción a las grandes actuaciones de Dios en la historia de la humanidad.

Para acabar, una anotación. La autonomía señalada y la diversidad de autores acarrean irremediablemente algunas repeticiones. No obstante, éstas pueden incluso resultar de utilidad pedagógica en cuanto que, desde puntos de vista distintos, resaltan aspectos especialmente importantes para entender la historia de la salvación. En la mayor parte de los casos, los textos conservan todavía su estilo oral originario. También se han evitado las notas bibliográficas que el lector puede encontrar en muchos lugares.

Finalmente, quisiéramos agradecer al Centro de Estudios Europeos su colaboración en el desarrollo del mencionado curso. Esperamos que estas páginas también puedan contribuir a entender las raíces judeocristianas de la cultura europea.

JUAN CHAPA
Pamplona, 15 de septiembre de 1999

en la fidelidad de Dios y las infidelidades de Israel, y se configura el judaísmo como una religión centrada en la Ley de Moisés y en el Templo de Jerusalén. Pero este pueblo, que ya no tiene rey y es súbdito de las naciones dominantes en la zona, sufre por mantener su identidad. Así ocurre durante la época helenista (cap. VI), época en la que los fundamentos de la fe judía se ven seriamente amenazados. La defensa de los valores tradicionales y el influjo de las ideas extranjeras, en especial las que aporta la cultura griega, determinan un periodo de crisis, en el que se asumen nuevos conceptos y se fomentan esperanzas de salvación. Se prepara así el momento establecido por Dios para el advenimiento del Mesías.

Con el nacimiento de Jesús llega la plenitud de los tiempos (cap. VII). La Encarnación supone la radical novedad que marca el centro de la historia. Jesucristo es la Palabra Eterna del Padre que se encarna en las purísimas entrañas de María, la Virgen de Nazaret, para dar a los hombres la salvación. La vida de Jesús contenida en los evangelios (cap. VIII), sus palabras y sus obras, manifiestan que el Reino de Dios nace y se hace presente con la Persona de Jesús y que Éste es el Mesías de Dios, anunciado en las Escrituras. Pero estaba en los planes salvíficos de Dios que el Mesías fuera rechazado por los suyos. La muerte de Jesús y su resurrección (cap. IX) muestran que el plan de salvación del género humano debía consumarse en el sacrificio del Calvario. El pecado, y con él la muerte, iba a ser vencido en la cruz, ya que Cristo muere para resucitar y dar la vida.

Con la resurrección se inicia el tiempo de la Iglesia (cap. X). Ésta, fundada por Cristo sobre el cimiento de los Apóstoles, nace con la efusión del Espíritu de Jesús, el Espíritu Santo, para iniciar su andadura como continuadora de la salvación lograda por Jesucristo. Primero en Jerusalén, luego en las ciudades vecinas, surgen comunidades de cristianos que confiesan su fe en Jesús como Mesías salvador. Pero la expansión de la Iglesia (cap. XI) no se circunscribe al mundo judío. El carácter universal de su misión cobra un especial impulso a manos de Pablo, que extiende con renovada fuerza el mensaje de Cristo entre los gentiles. La Iglesia, además, deberá continuar para siempre. La paulatina desaparición de los primeros testigos del Resucitado y las nuevas situaciones a las que se deben enfrentar los cristianos (cap. XII) son ocasión para configurar los elementos constitutivos que garanticen la fe y la unidad. La jerarquía, la Sagrada Escritura y la regla de fe se reconocen entonces como fundamentos de la perdurabilidad de la Iglesia.

ABREVIATURAS

Libros de la Sagrada Escritura

Ab	Abdías
Ag	Ageo
Am	Amós
Ap	Apocalipsis
Ba	Baruc
1 Co	Primera Carta a los Corintios
2 Co	Segunda Carta a los Corintios
Col	Carta a los Colosenses
1 Cro	Libro I de las Crónicas o Paralipómenos
2 Cro	Libro II de las Crónicas o Paralipómenos
Ct	Cantar de los Cantares
Dn	Daniel
Dt	Deuteronomio
Ef	Carta a los Efesios
Esd	Esdras
Est	Ester
Ex	Éxodo
Ez	Ezequiel
Flm	Carta a Filemón
Flp	Carta a los Filipenses
Ga	Carta a los Gálatas
Gn	Génesis
Ha	Habacuc
Hb	Carta a los Hebreos
Hch	Hechos de los Apóstoles
Is	Isaías
Jb	Job
Jc	Jueces
Jdt	Judit
Jl	Joel
Jn	Evangelio según San Juan
1 Jn	Primera Carta de San Juan
2 Jn	Segunda Carta de San Juan
3 Jn	Tercera Carta de San Juan
Jon	Jonás
Jos	Josué
Jr	Jeremías
Judas	Carta de San Judas
Lc	Evangelio según San Lucas
Lm	Libro de las Lamentaciones
Lv	Levítico
1 M	Libro I de los Macabeos
2 M	Libro II de los Macabeos
Mc	Evangelio según San Marcos
Mi	Miqueas
Ml	Malaquías
Mt	Evangelio según San Mateo
Na	Nahum
Ne	Nehemías
Nm	Números
Os	Oseas
1 P	Primera Carta de San Pedro
2 P	Segunda Carta de San Pedro
Pr	Proverbios
Qo	Libro de Qohélet (Eclesiastés)
1 R	Libro I de los Reyes
2 R	Libro II de los Reyes
Rm	Carta a los Romanos
Rt	Rut
1 S	Libro I de Samuel
2 S	Libro II de Samuel
Sal	Salmos
Sb	Sabiduría
Si	Libro de Ben Sirac (Eclesiástico)
So	Sofonías
St	Carta de Santiago
Tb	Tobías
1 Tm	Primera Carta a Timoteo
2 Tm	Segunda Carta a Timoteo

1 Ts Primera Carta a los Tesalonicenses
2 Ts Segunda Carta a los Tesalonicenses
Tt Tito
Za Zacarías

Otras abreviaturas.

a.C. antes de Cristo
cf. confróntese
cap. capítulo
caps. capítulos
CCE *Catecismo de la Iglesia Católica*
d.C. después de Cristo
ibid. ibidem (en el mismo lugar o pasaje)
par. pasajes paralelos
s. siguiente
ss. siguientes
v. versículo
vv. versículos

I. DIOS ENTRA EN LA HISTORIA. LA REVELACIÓN

Francisco VARO

Un día, hace varios años, estaba trabajando en la Biblioteca de la Universidad Hebrea de Jerusalén sede de Har ha-Sofim. Al dirigirme a las estantería para consultar un tomo del Talmud un muchacho se hizo el encontradizo conmigo y comenzó a hacer varias preguntas. Estaba sorprendido de ver que un sacerdote católico consultaba un libro judío. Le expliqué brevemente que estaba realizando un trabajo de investigación acerca de la exégesis judía medieval sobre los Cantos del Siervo de Isaías y su perplejidad se hizo aún mayor. Sólo se le ocurrió una explicación razonable a lo que estaba viendo:

—¿Te estás preparando para ser polemista?

Vinieron a mi memoria las polémicas medievales entre judíos y cristianos y le respondí inmediatamente que no, nada más lejos de mi intención que dedicarme a algo así. Tras cavilar un poco, aventuró otra posible explicación:

—Ya lo entiendo, lo que pasa es que quieres ser judío.

Improvisé una respuesta que fuera sincera y a la vez amable hacia mi interlocutor. Contesté:

—En realidad lo que me gustaría es que mi vida reflejara lo mejor posible la vida de un judío, que es Jesús de Nazaret.

—¡Tú eres judío en el corazón! —respondió enseguida.

—Sí —procuré explicarle— todos los cristianos lo somos. La Iglesia es Israel que abre sus brazos al mundo para acoger a todos

los hombres de todas las razas y hacerlos partícipes del don de la salvación que Dios otorga en Cristo Jesús.

El recuerdo anecdótico de aquella conversación nos introduce de lleno en el tema del que vamos a tratar en esta serie de conferencias titulada «Del judaísmo al cristianismo». A lo largo de ellas procuraremos seguir desde una perspectiva histórica los vestigios de un grupo humano llamado «Israel» (el pueblo judío), de otro llamado «Iglesia» (el pueblo cristiano) y de las relaciones de continuidad y discontinuidad existentes entre ambos. Se trata de realizar una breve pero apasionante incursión en una serie de acontecimientos que ocurrieron en la antigüedad y que han influido de modo determinante en la cultura y religión de muchos pueblos.

Pero, desde la perspectiva de la fe cristiana, también se podrá captar en el sucederse de esos acontecimientos la manifestación de Dios mismo que ha salido al encuentro de los hombres para entablar un diálogo de amor. Es esta perspectiva la que orienta estas lecciones y la que permitirá entender estos sucesos como una «historia de salvación». El Dios inmutable, que no está sometido al devenir de la historia, ha querido entrar por bondadosa condescendencia en la historia de los hombres, orientándola por caminos misteriosos pero reales para traer la salvación al género humano. La «historia de la salvación» es el compendio de las intervenciones de Dios en la historia orientadas a llevar a cumplimiento el deseo divino de que «todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento de la verdad» (1 Tm 2,4), o lo que es lo mismo, puedan participar de la salvación que Cristo nos ganó.

1. La Revelación de Dios

La Revelación progresiva de Dios, Uno y Trino

Una expresión muy exacta de las intervenciones de Dios en la historia y de la historicidad de la Revelación la encontramos en Hb 1,1-2: «En diversos momentos y de muchos modos habló Dios en el pasado a nuestros padres por medio de los profetas. En estos últimos días nos ha hablado por medio de su Hijo, a quien instituyó heredero de todas las cosas y por quien hizo también los siglos». Retengamos las tres afirmaciones de este texto:

a) Dios habla en la historia «en diversos momentos» y «de muchos modos».

b) La Revelación de Dios culmina con la Encarnación, cuando nos habla por su Hijo.

c) La Revelación del Hijo es la culminación de algo que empezó en la creación.

Dios no quiso revelarse a Sí mismo ni manifestar sus designios eternos de una vez, en un solo instante, sino que siguió un plan pedagógico, manifestando nuevas verdades cuando los hombres estaban preparados para aceptarlas. La Constitución *Dei Verbum* del Concilio Vaticano II lo explica así: «Quiso Dios, con su bondad y sabiduría, revelarse a Sí mismo y manifestar el misterio de su voluntad (cf. Ef 1,9): por Cristo, la Palabra hecha carne, y con el Espíritu Santo, pueden los hombres llegar al Padre y participar de la naturaleza divina (cf. Ef 2,18; 2 P 1,4). En esta revelación, Dios invisible (cf. Col 1,15; 1 Tm 1,17), movido por amor, habla a los hombres como amigos (cf. Ex 33,11; Jn 15,14-15), trata con ellos (cf. Bar 3,38) para invitarlos y recibirlos en su compañía. El plan de la Revelación se realiza por obras y palabras intrínsecamente ligadas; las obras que Dios realiza en la historia de la salvación manifiestan y confirman la doctrina y las realidades que las palabras significan; a su vez, las palabras proclaman las obras y explican su misterio. La verdad profunda de Dios y de la salvación del hombre que transmite dicha revelación resplandece en Cristo, mediador y plenitud de toda la revelación» (Const. Dogm. *Dei Verbum*, n. 2).

Dios se ha manifestado con palabras, a través de los profetas y otros escritores sagrados, pero también con hechos que respondían a las palabras y las ilustraban; y viceversa, en muchos casos las palabras explicaban el sentido de los acontecimientos y ponían en evidencia la intervención divina.

En el Antiguo Testamento pertenece sobre todo a los profetas la prerrogativa de explicar que detrás de los acontecimientos militares o políticos está la mano de Dios.

En el Nuevo Testamento Jesús predicó y actuó, y los Apóstoles conservaron el recuerdo de los dichos y hechos de Cristo y así, con las luces especiales que les daba el Espíritu Santo, los transmitieron a las siguientes generaciones.

Al subrayar que Dios se revela no sólo con palabras, sino también con obras, afirmamos que existe una hermenéutica teológica de la historia, que apoyada en la Revelación pone en evidencia el modo de realizarse del plan salvífico de Dios en el tiempo.

Además, Dios revela las cosas progresivamente. Esta ley de progresión es evidente, por ejemplo, en los preceptos morales del Antiguo Testamento, que se ajustaban a las costumbres y a los tiempos, y destaca de modo especial en lo que se refiere a la esencia misma de Dios. Sólo en el Nuevo Testamento, de hecho, se manifiesta que el Dios Único es Trino en Personas, que al lado de Dios Padre existen el Hijo y el Espíritu Santo. Entre el Antiguo y el Nuevo Testamento hay cierta continuidad y cierta discontinuidad que se puede expresar con los siguientes modelos: preparación-cumplimiento; figura-realidad; imperfecto-perfecto; anuncio o profecía-realización. Esta revelación progresiva es una manifestación de la pedagogía divina que fue revelándose a los hombres poco a poco, de acuerdo con lo que en cada momento eran capaces de entender. Por eso dice el Concilio Vaticano II que «el fin principal de la economía antigua era preparar la venida de Cristo, redentor universal, y de su reino mesiánico, anunciarla proféticamente, representarla con diversas imágenes. Los libros del Antiguo Testamento, según la condición de los hombres antes de la salvación establecida por Cristo, muestran a todos el conocimiento de Dios y del hombre y el modo como Dios, justo y misericordioso, trata a los hombres. Estos libros, aunque contienen elementos imperfectos y pasajeros, nos enseñan la pedagogía divina. Por eso los cristianos deben recibirlos con devoción, porque expresan un vivo sentido de Dios, contienen enseñanzas sublimes sobre Dios y una sabiduría salvadora acerca del hombre, encierran tesoros de oración y esconden el misterio de nuestra salvación» (Const. Dogm. *Dei Verbum*, n. 15).

Revelación de Dios y salvación de los hombres

La Revelación tiene una dimensión histórica. Dimensión que no es lineal, de progreso indefinido, sino que posee un centro, en relación con el cual se mide un antes y un después. Este centro y culmen es Cristo. Por eso no crece ilimitadamente, sino que ya está cerrada desde la constitución del canon bíblico.

Esta dimensión histórica de la salvación obedece a un plan de Dios, más concretamente es una parte del plan salvador de Dios, que se realiza en la historia humana. También este plan salvador tiene un centro, que es siempre la vida y la obra de Cristo, pero, a diferencia de la Revelación, no cesa ni está cerrado, sino que sigue aplicándose

a las diversas circunstancias históricas. Dios seguirá disponiendo los acontecimientos, a través de su Providencia, para que contribuyan a la salvación de los elegidos. Esta salvación tiene un solo fin, que es escatológico: el cumplimiento de los tiempos, la segunda venida del Redentor y el Juicio Universal.

La salvación arranca del pecado original del hombre y su extensión a toda la naturaleza. Dios había establecido desde la eternidad que el hombre y el cosmos recuperaran su situación original y consiguieran una dignidad todavía mayor mediante la Encarnación del Hijo, Segunda Persona de la Trinidad. La venida del Espíritu Santo, la Tercera Persona, completa y lleva a cabo la obra iniciada por el Hijo y, a través de la historia, la transmite de generación en generación para que llegue a todos los hombres.

La etapas de la historia de la salvación

La salvación, pues, tiene una naturaleza histórica, en el sentido que la misericordia de Dios gobierna y dirige los acontecimientos. Primero, para preparar la venida del Redentor, y después para aplicar los frutos de la Redención realizada en la Cruz. Para valorar bien todo esto, hay que tener en cuenta la vocación inicial del hombre. Dios no sólo creó al hombre racional y libre, dotado de un alma inmortal, hecho a «imagen y semejanza» de su Creador, sino que lo elevó gratuitamente a la participación de la vida íntima de Dios, a gozar de la visión beatífica, que excede las fuerzas de toda naturaleza creada. En este sentido, el hombre fue constituido, juntamente con la creación, en un estado de justicia original, que llevaba consigo el don de la gracia santificante, de las virtudes infusas y de los dones, y además el don de una naturaleza íntegra, es decir, adornada por los cuatro dones que completan la naturaleza: inmortalidad, impasibilidad, integridad de las potencias y ciencia infusa.

En la caída el hombre perdió los dones sobrenaturales (gracia, virtudes, dones, mérito) y los preternaturales (inmortalidad, impasibilidad, integridad, ciencia), quedando herido hasta en su naturaleza (el *fomes peccati*, la concupiscencia). Pero Dios no lo abandonó, sino que quiso restaurar los dones perdidos, por lo menos los sobrenaturales, a través de la Encarnación.

La historia de la salvación es la historia de las sucesivas alianzas que Dios quiso establecer con los hombres después de la

caída[1]. En este sentido en el pensamiento de los Padres, aunque de modo no uniforme, se abrió paso el convencimiento de que se pueden distinguir varias eras en la historia de la salvación. Tales eras corresponden a la iniciativa divina: alianza con Noé después del diluvio (Gn 9,1-17); alianza con Abrahán (Gn 15,7-20; 17,1-14), renovada con Isaac (Gn 22,1-19) y Jacob (Gn 28,10-22); alianza con Moisés, en la Pascua y en el Sinaí (Ex 24,1-8); alianza con Josué en Siquem (Jos 24,25-28); alianza con David (2 S 7,4-16); alianza con Salomón en la consagración del Templo (1 R 8,1-13); alianza con todo el pueblo después del destierro (Ne 8,1-10,40). Estas alianzas conducen a la nueva y definitiva establecida por el sacrificio de Jesucristo en el Calvario y sellada por la venida del Espíritu Santo en Pentecostés. La última era es la del «descanso» en la Patria del Cielo.

Cristo, culmen y plenitud de la Revelación

El plan divino de la salvación, del cual la Revelación es una parte, tiene un centro, que es a la vez una culminación y una «recapitulación», y ese centro es Cristo, Dios y hombre verdadero. «Cuando llegó la plenitud de los tiempos, la Palabra se hizo carne y habitó entre nosotros llena de gracia y de verdad. Cristo estableció en la tierra el reino de Dios, se manifestó a sí mismo y a su padre con obras y palabras, llevó a cabo su obra muriendo, resucitando y enviando al Espíritu Santo» (*Dei Verbum*, n. 17).

En la historia humana hubo una larga preparación a la venida del Salvador; esta preparación tiene dos aspectos: en el pueblo elegido corresponde a la espera del cumplimiento de las promesas de

[1] «"Dios, creándolo todo y conservándolo por su Verbo, da a los hombres testimonio perenne de sí en las cosas creadas, y, queriendo abrir el camino de la salvación sobrenatural, se manifestó, además, personalmente a nuestros primeros padres ya desde el principio" (Conc. Vaticano II, *Dei Verbum*, 3). Los invitó a una comunión íntima con Él revistiéndolos de una gracia y de una justicia resplandecientes. Esta revelación no fue interrumpida por el pecado de nuestros primeros padres. Dios, en efecto, "después de su caída [...] alentó en ellos la esperanza de la salvación con la promesa de la redención, y tuvo incesante cuidado del género humano, para dar la vida eterna a todos los que buscan la salvación con la perseverancia en las buenas obras" (Conc. Vaticano II, *Dei Verbum*, 3). "Cuando por desobediencia perdió tu amistad, no lo abandonaste al poder de la muerte [...] Reiteraste, además, tu alianza a los hombres" (Plegaria eucarística IV: Misal Romano)» (*CCE* 54-55).

Dios, espera salpicada de oráculos proféticos y de reflexiones de los sabios, que van creando un clima cada vez más espiritual en el judaísmo, hasta llegar al mesianismo trascendente y apocalíptico, a la noción de Sabiduría divina, a la concepción del Espíritu de Dios como casi una Persona subsistente, a las especulaciones relativas a la Palabra de Dios. Esta preparación explica el surgir en Israel de corrientes de espiritualidad más elevadas y despegadas de los bienes materiales.

Pero también en el mundo pagano se dio una «preparación» a la venida del Redentor. Lo atestiguan las expresiones de espera de un salvador universal que encontramos, por ejemplo, en los Oráculos Sibilinos, en Virgilio (*Égloga* IV) y en muchas religiones naturales. Existe en el hombre una sensación de indigencia y de separación de la Divinidad, que fomenta los deseos de un restablecimiento de la amistad con Dios. Atendiendo a estos deseos y a las formulaciones más elevadas del pensamiento ético pre-cristiano (el estoicismo) Tertuliano pudo hablar de un alma *naturaliter christiana*.

Cristo da cumplimiento a todas estas aspiraciones, superándolas en una medida impensable para la razón humana. En efecto, su misterio es el de una Persona Divina que une a sí, sin cambio, sin confusión, sin separación, sin división, una naturaleza humana perfecta y completa, haciéndose hombre en todo igual que nosotros, menos en el pecado, y, en esta forma de hombre, haciéndose «siervo», humillándose en la obediencia hasta la muerte de cruz. Esta humildad y obediencia repararon de modo sobreabundante la ofensa original y todos los pecados de los hombres.

Cristo obró la Redención de una vez por todas y su Sacrificio no sólo es suficiente sino sobreabundante para expiar, reparar y satisfacer por los pecados de los hombres. Pero cada hombre tiene que asociarse libremente a la Redención de Cristo, tiene que hacerla suya mediante la fe y el Bautismo o, si ya ha sido bautizado, mediante los otros sacramentos y de modo especial la Penitencia y la Eucaristía.

La Iglesia, continuadora de la misión de Cristo

Dios Padre envió al Hijo a redimir y salvar a los hombres con una misión universal y permanente, que durará hasta el fin de los tiempos. Cristo llevó a cabo su misión durante su vida en la tierra,

pero, para que la Redención llegara efectivamente a todos los hombres de todos los tiempos, encargó a los Apóstoles que fueran testigos suyos, de su Muerte y Resurrección, que predicaran el Evangelio a todas las criaturas, hicieran discípulos y los bautizaran en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo (cf. Mt 28,18-20; Mc 16,15). «De ahí proviene el deber de la Iglesia de propagar la fe y la salvación de Cristo. [...] Por consiguiente, la misión de la Iglesia se cumple por la actividad con la que, obedeciendo al mandato de Cristo y movida por la gracia y caridad del Espíritu Santo, se hace presente en acto pleno a todos los hombres o pueblos para conducirlos [...] a la fe, la libertad y la paz de Cristo» (Conc. Vaticano II, Decr. *Ad gentes*, 5).

La historia de la salvación, por lo tanto, es la historia de las intervenciones salvíficas de Dios. En otros términos, podemos decir que la historia de la salvación es el desarrollo del plan divino de la salvación, plan que se cumple en el tiempo a pesar de estar establecido desde la eternidad.

2. Revelación, historia y Biblia

Teniendo en cuenta los estrechos vínculos que hay entre Revelación e historia de la salvación, es evidente que la historia narrada por la Revelación (historia bíblica) pone de manifiesto la realización del plan salvador. De hecho, la historia bíblica abarca la historia de la salvación hasta la vida de los Apóstoles y, si consideramos también el Apocalipsis, la Revelación dibuja a grandes rasgos el futuro escatológico. Será por eso oportuno precisar las relaciones entre revelación e historia, entre historia profana e historia bíblica.

La historia: los hechos y su interpretación

Conviene recordar que en el principio de la historia están los hechos. Después, algunos de ellos quedaron consignados en documentos. Por último, la tarea del historiador es dar razón de lo acontecido, con frecuencia mediante un texto escrito.

Los hechos son transeúntes aunque pueden tener algunos efectos duraderos. No siempre es posible conocer sus causas, y en el momento de acontecer es difícil calibrar la plenitud de su alcance. La vida ordinaria está llena de hechos normales que pasan inadvertidos

y no tienen mayor trascendencia. En contadas ocasiones esos hechos asumen el rango de acontecimientos por la notoriedad que alcanzan. Sin embargo, cuando esto sucede el hecho ha pasado y sólo quedan su recuerdo y las consecuencias que se siguieron de él.

Los documentos y monumentos son ilustraciones acerca de algunos hechos que han pervivido. Pueden ser imprescindibles o resultar de gran ayuda para que quienes no fueron protagonistas de los hechos puedan tener noticias de ellos. Una carta, un contrato, una lista de personas o direcciones, un relato, una tradición familiar, unas sandalias, unas ropas, unos objetos de uso doméstico son testigos de unos hechos acontecidos en el pasado. Los documentos y monumentos tienen una cierta permanencia, lo que permite que puedan ser examinados y revisados, cuanto sea necesario, por una o varias personas. Sin embargo, aunque sean objetivos y verdaderos, siempre ofrecen una visión parcial de lo sucedido, ya que en un objeto material no es posible encerrar la plenitud de implicaciones que pueden encerrar los hechos. Además, la mayor parte de los hechos realmente acontecidos pasaron sin dejar ningún rastro.

El historiador se interesa por los acontecimientos sucedidos. Pero normalmente trabaja sobre documentos, ya sean escritos y orales, costumbres u objetos. No puede abarcar todo lo sucedido, por lo que sólo se ocupa de los acontecimientos, esto es, de los hechos relevantes. Y de éstos no sólo se interesa por la verdad de su acontecer, sino, sobre todo, por la explicación de sus motivaciones o causas y la de sus consecuencias e implicaciones posteriores en otros hechos. Su tarea requiere una labor de búsqueda, selección y valoración de fuentes, y una reflexión personal sobre ellas que consiga engarzar de modo razonable los datos que tiene a su alcance. El historiador al escribir su historia quiere trasmitir una verdad. Sin embargo, la verdad del texto que elabora está marcada necesariamente por la impronta de su personalidad, por los criterios que él mismo se ha impuesto en su tarea, por su metodología, por las limitaciones inherentes a la documentación utilizada, y por la finalidad con la que ha compuesto su historia.

Hay muchas formas distintas de concebir la labor del historiador tanto moderno como antiguo. Por eso, en la interpretación rigurosa de un texto histórico —y en especial de un texto de historia antigua— no se puede prescindir de los condicionamientos personales y culturales del historiador que lo escribió, ni del tipo de historia que quiso componer. De entrada, conviene tener presente que en la anti-

güedad el objetivo ordinario del historiador no era dejar un «documento» para la posteridad de lo que sucedió en los tiempos pretéritos, sino recordar el pasado a sus contemporáneos para darles razón de su situación presente, y proporcionar unos elementos de reflexión, toma de decisiones y acción en ese preciso momento.

Historia profana e «historia de la salvación»

Por eso es posible escribir diversas historias acerca de una misma época. Es decisiva la selección de acontecimientos que se haga de entre los que se ha podido tener acceso a ellos. Y también influye decisivamente en esa selección de acontecimientos y exposición de los hilos conductores de lo sucedido la perspectiva que se haya fijado el historiador. Todo historiador es consciente de los límites de los elementos con los que trabaja, y conoce el alcance preciso que puede dar a sus hipótesis y afirmaciones. Los elementos objetivos de los que parte el experto en historia antigua y el que expone la historia de la salvación son los mismos: los hechos realmente acontecidos. Sin embargo los temas tratados y el modo de interpretar esos hechos tenderán a ser distintos. El historiador convencional propondrá las explicaciones que le parezcan más razonables acerca del desarrollo de los hechos, mientras que el teólogo podrá disponer gracias a la fe de algunas perspectivas originales que le hacen dirigir su atención a hechos aparentemente marginales en el decurso de los grandes acontecimientos de la humanidad. Estos textos le proponen marcos de interpretación en los que quizá no había reparado, y le proporcionan así nuevas vías de acceso racional para comprender a fondo lo sucedido.

En la interpretación de esos hechos hay un dato que conviene valorar, el testimonio de una interpretación muy antigua que ha llegado hasta nosotros: la historia bíblica, que es una valoración de la historia desde el punto de vista de la fe de Israel y la fe cristiana. Se trata de una clave de interpretación interesante para todos: a quien tenga fe le descubrirá el verdadero sentido de lo ocurrido, a quien no la tenga le ofrecerá una explicación plausible de los sucesos, interesante de conocer por lo que ha influido en la configuración de las bases de la cultura actual.

Antes de seguir adelante hagamos algunas precisiones sobre las características específicas de esta interpretación de la historia que podemos encontrar en los textos de la Biblia.

La narración de la historia en la Biblia

Los relatos bíblicos no son como una «fotografía» de los acontecimientos de la historia en los que Dios intervino, sino más bien como el «retrato» pintado por un gran pintor. La Biblia no ofrece la simple visión superficial que aparece a simple vista, sino que dibuja los caracteres de las personas y resalta matices en los acontecimientos; aunque a veces los detalles que narre no sean calco de la realidad, ayudan a ofrecer una imagen más real de lo sucedido que si hicieran un calco minucioso de los acontecimientos. La Biblia nos cuenta una interpretación autorizada, escrita bajo la inspiración del Espíritu Santo, de las intervenciones salvadoras de Dios en favor de los hombres.

La Biblia es como un cuadro: trasmite, a partir de unos signos más o menos figurativos, una información más real de los acontecimientos que la que obtuvieron los testigos presenciales. Para ayudar a comprender esta idea nos puede servir la comparación entre un cuadro de la Crucifixión y una fotografía de un hombre crucificado. El cuadro representa a Dios Padre, sentado en un trono de nubes, con barbas blancas, y con resplandor de sol alrededor de la cabeza, que sostiene en sus brazos el travesaño de la Cruz. El Hijo está clavado en esa Cruz, que se apoya en el suelo de un paisaje urbano, pero que está sostenida por Dios Padre en los cielos. El Espíritu Santo está representado por una paloma a mitad de camino entre la cabeza del Padre y la del Hijo. Alrededor de la Cruz hay cuatro ángeles que adoran y lloran. La fotografía, por su parte, podría proceder de un fotograma de la película «Jesús de Nazaret» de Zefirelli: un hombre clavado en una cruz tosca, que forma parte de una estructura de madera donde hay varios crucificados, situada a las afueras de una ciudad entre el bullicio de un mercado.

La segunda imagen puede parecer más «realista» (una ejecución tal y como la vieron los testigos); sin embargo es más «real» la primera (a pesar de que ya se sabe que Dios Padre no tiene barbas ni los ángeles tienen alas ni túnicas) porque describe con mayor precisión unos elementos reales importantes que se dieron en la Crucifixión de Jesús y que hacen que no se tratara de una simple ejecución, sino del acontecimiento culminante en la historia de la humanidad.

La Revelación divina es un proceso de «comunicación» entre Dios y el hombre. Y como en todos los procesos humanos de comunicación para captar los esencial, esto es, el mensaje trasmitido, no sólo hay que atender a la materialidad de las palabras, sino a aque-

llos elementos que hay en el que comunica o en el que recibe el mensaje que hacen que unos signos meramente convencionales (las palabras que constituyen los textos) hagan llegar una información precisa al receptor.

Para entender mejor este valor comunicativo de signos, que no son un duplicado de la realidad que manifiestan, nos puede ayudar pensar de nuevo en la técnica de la pintura: incluso los cuadros más realistas vistos de cerca no son una reproducción idéntica y minuciosa de la realidad visible, sino un conjunto de simples manchas de color magistralmente dispuestas, que contempladas a una cierta distancia producen en la retina una imagen similar a la real. Además, con el progreso de la investigación pictórica en los últimos siglos, es posible comprobar que hay tipos de pintura, como la impresionista, que pueden reflejar la realidad mejor que cualquier cuadro realista, o representaciones abstractas, como el Guernica de Picasso, que describe el terror del bombardeo mejor que cualquier fotografía de los escombros.

Estas consideraciones nos pueden ayudar a apreciar el valor de la Sagrada Escritura que no es un libro convencional de historia, sino algo mucho más importante: una obra literaria que ofrece un «retrato de la historia» realizado bajo la inspiración del Espíritu Santo.

Por lo tanto no sería lógico que el estudio de la historia bíblica se ciñera unilateralmente a una investigación literaria exhaustiva, al estudio de lo que son meros signos —las palabras o las estructuras formales del lenguaje— para la comunicación de verdades superiores. Para captar a fondo el mensaje que Dios trasmite en los Libros Sagrados hay que estar en sintonía con él mediante la fe y el amor. Por eso no tendría sentido que se hiciera una lectura que buscara en cada palabra o cada frase una descripción exacta de un acontecimiento histórico; esto es, que leyera la Biblia como si fuera una información periodística aséptica y minuciosa de unos acontecimientos tal y como aparecieron a los ojos de los protagonistas.

Sin embargo, en la lectura de la Biblia, tan grave como ese exceso sería para el teólogo el extremo opuesto: prescindir de una investigación científica rigurosa desde el punto de vista de la crítica literaria e histórica. Por lo que se refiere a ese otro reduccionismo en la interpretación de la Biblia que consiste en limitarse a una lectura acrítica del texto sagrado, conviene hacer notar que tampoco cabe, en general, limitarse a leer la Biblia como si fuera un libro de espiritualidad para gozar de unos relatos entrañables que ilustran, pero que no aportan nada nuevo a lo que ya se conoce por la Doctrina

Cristiana elemental acerca de Dios y sus relaciones con los hombres. Ciertamente puede haber fieles a los que su formación cultural no les permita sacar mayor provecho que ése, y para ellos será beneficioso no despreciarlo. Sin embargo, la noble inquietud de cualquier teólogo u hombre que busca honradamente la verdad, la *fides quaerens intellectum*, no puede quedar satisfecha con un aprovechamiento tan limitado de un tesoro que Dios mismo ha querido poner a nuestra disposición, y en el que se pueden encontrar, mediante el estudio profundo, certezas racionales de que la fe no descansa en creencias ingenuas, y alimento sólido para la vida espiritual.

Esa obra literaria que es la Biblia no tiene solamente un valor manifestativo de unos acontecimientos externos a ella misma y que quedan reflejados en sus palabras. El propio texto bíblico es, además, un acontecimiento en sí mismo, obra del Espíritu Santo, capaz de trasmitir más mensajes que los que escuetamente describe. Y esto abre también muchas y sugerentes perspectivas en el recurso al texto sagrado como punto de apoyo de formulaciones teológicas. Tanto la exégesis rabínica como la exégesis cristiana primitiva realizaron notables esfuerzos de clarificación doctrinal buscando la luz que unos textos proyectan sobre otros y las nuevas perspectivas de sentido que aparecen por las meras interrelaciones textuales, al margen del sentido preciso que pudiera tener cada elemento del texto bíblico en su contexto originario[2].

Sin embargo, hay que advertir, que estas virtualidades del texto inspirado, que es necesario valorar y aprovechar, reconociendo también su carácter sagrado, no nos hablan directamente del proceso de la Revelación mediante el que Dios ha ido manifestándose a los hombres. Aunque, en ciertas condiciones se le pudiera reconocer al

---

2 Es hermoso leer pasajes, como éste de S. León Magno, en el que la interpretación de la Biblia como una unidad coherente le lleva a realizar razonamientos atrevidos en la doctrina: «Recuerdo haber dicho ya en distintas ocasiones que muchas veces en el santo Evangelio se llama a la Iglesia reino de los cielos, toda vez que la congregación de los justos se denomina reino de los cielos. Pues diciendo el Señor por el profeta: El cielo es mi morada (Is 66,1), y Salomón dice: El alma del justo es la morada de la sabiduría (Sb 7,27), y San Pablo dice también: Cristo, poder de Dios y Sabiduría de Dios (1 Co 1,24); es cosa clara que si Dios es la sabiduría, y el alma del justo asiento de la sabiduría, llamándose el cielo morada de Dios, se sigue que el alma del justo es el cielo. De aquí que se diga por el salmista de los santos predicadores: Los cielos celebran la gloria de Dios (Sal 18,2). Luego el reino de los cielos es la Iglesia de los justos, porque no ambicionando sus corazones nada de lo que existe en la tierra, puesto que suspiran únicamente por las cosas celestiales, el Señor reina en ellos como en el cielo» (*Homilia 38 in Evangelia*).

carácter de «doctrina revelada», no se puede decir en sentido estricto que nos manifiesten a Dios actuando en la Revelación.

La Biblia como fuente histórica

El valor de la Biblia como fuente histórica es incalculable si se tiene en cuenta el enorme cúmulo de noticias que puede ofrecer al historiador. Sin embargo, la finalidad que guió a los autores de esos textos es más bien de carácter didáctico. Su principal objetivo consistía en señalar la dependencia y relación entre el hombre y Dios. El pueblo de Israel fue escogido por Dios de entre los pueblos para ir manifestándose a él paulatinamente y llevando a la práctica esas relaciones con los hombres que tienen valor universal. Por eso las enseñanzas, formas de conducta, normas morales y éticas que se incluyen en la Biblia no sólo afectan a Israel, sino que, salvadas las debidas distancias temporales y culturales, tienen valor permanente para todos los pueblos. Israel en su historia, con sus éxitos y fracasos, fue plasmando esa experiencia de vida en diálogo con Dios, que ha quedado consignada en los libros sagrados del Antiguo Testamento.

Esta finalidad didáctica, esa pedagogía divina, ha dejado su impronta indeleble en toda la Biblia y también en los libros que tratan más directamente de temas históricos. Los textos que se contienen en estos libros tienen como objeto proporcionar ejemplos y enseñanzas para el comportamiento, así como trasmitir una normativa adecuada para regir las relaciones entre Dios y su pueblo. Por lo tanto la historia que se trasmite en estos libros no está redactada para dar a conocer un aspecto determinado de lo narrado, como lo podría trasmitir la crónica de un simple observador que fuera testigo de los hechos. Es una historia que se modela con los propios acontecimientos, aunando en su redacción los datos con las interpretaciones y enseñanzas que se pueden extraer de los mismos.

Los libros históricos del Antiguo Testamento no constituyen una simple yuxtaposición de relatos antiguos, ya que hubo una importante labor redaccional sobre elementos literarios anteriores. Esos elementos literarios son de diversa procedencia y testimonian distintas sensibilidades, aunque no tan irreconciliables entre sí en los aspectos esenciales que se pueda hablar con certeza de distintas concepciones teológicas.

Algo análogo se podría decir de los textos del Nuevo Testamento. Ciertamente se puede hablar de distintas «teologías» en el

Nuevo Testamento si con esa palabra se designan a los matices con los que se acentúan diversos aspectos de la fe, pero teniendo en cuenta que en todos los escritos subyace una fe común.

A la luz de la fe, con la que el creyente accede a la lectura de la Biblia, sabemos que la composición de la Sagrada Escritura, tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento, no es pura consecuencia del desarrollo cultural y humano de un pueblo o una comunidad singular, sino que forma parte de la Revelación divina.

No obstante, con frecuencia puede parecer que las vicisitudes en la composición de los mismos se mueven en el ámbito de lo meramente natural, ya que Dios se ha valido para su composición de hombres, que han utilizado todas sus facultades y talentos, que han utilizado los elementos literarios que tuvieron a su alcance y se han expresado de acuerdo con las formas culturales de su tiempo, de tal modo que han dejando en los libros sagrados su impronta personal y la huella del momento histórico en el que vivieron.

Los textos de la Biblia no puede reducirse a la evolución del sentimiento religioso de Israel o de la Iglesia primitiva. Pero sí testimonian el desarrollo progresivo de la Revelación. Aunque, ciertamente, en la medida en que Israel y la Iglesia fueron experimentando y comprendiendo mejor la manifestación de Dios y sus designios salvíficos, esas ideas fueron arraigando en ellos y manifestándose en sus concepciones religiosas. Todo esto ha dejado su huella en los textos de la Sagrada Escritura.

Los libros que componen el Antiguo Testamento son libros en los que se anuncian, se cuentan y se explican, utilizando los convencionalismos propios del lenguaje humano, los acontecimientos con los que Dios quiso ir preparando la salvación de toda la humanidad desde el exordio de la historia hasta los umbrales de la era cristiana. En consecuencia, al instruir sobre la actividad salvífica de Dios con los hombres, los libros del Antiguo Testamento aluden a instituciones, tradiciones y acontecimientos de importancia primordial para Israel, ofreciendo así un cúmulo de material histórico de primera magnitud. Se puede acudir, por lo tanto, a ellos para indagar en la historia antigua de Israel, aunque ponderando esos documentos desde la perspectiva para la que fueron escritos.

Los Evangelios, escritos a la luz de la fe, después del Misterio Pascual de Jesús y una vez que los Apóstoles recibieron el Espíritu Santo en Pentecostés, presentan al «Cristo de la fe». A su vez, ofrecen desde su peculiar género literario la mejor vía de acceso al «Jesús histórico» (el hombre que realmente vivió en Palestina, pisó sus

caminos polvorientos, murió clavado en una cruz, y resucitó al tercer día); una figura real a la que los estudios que buscan el «Jesús de la historia» se pueden ir acercando cada vez con más fiabilidad si están hechos con todo rigor científico, pero al que en puro rigor nunca llegarán a abarcar con toda su profundidad. Y lo mismo se puede decir de los comienzos de la Iglesia narrados en el los Hechos de los Apóstoles.

La lectura cristiana de la Sagrada Escritura no puede prescindir de estudiar el sentido del texto sagrado en su contexto histórico y literario, atendiendo a su proceso de composición. Prescindir de la dimensión humana en el acceso a la Palabra de Dios contenida en la Sagrada Escritura sería una desvirtuación de la fe cristiana análoga a la de prescindir de que Jesús era hombre al estudiar el misterio de la Encarnación del Verbo.

Sin embargo, la lectura cristiana de la Sagrada Escritura no puede limitarse a estudiar el sentido del texto sagrado en su contexto histórico y literario, atendiendo al proceso de composición del mismo. Ha de partir de ahí, pero reclama llegar más lejos.

La Sagrada Escritura es un libro por medio del cual Dios entra en comunicación con los hombres. Es testimonio del proceso histórico de la Revelación sobrenatural. Pero no es un simple libro de historia: no se limita a hablarnos del pasado, sino que quiere introducir un diálogo con palabras y hechos con el hombre actual, con cada uno de nosotros. Por eso no se puede leer «desde fuera» si se quiere captar todo su mensaje. Es necesario entrar en los textos y meter su enseñanza en nuestro corazón para que la Palabra de Dios configure toda nuestra vida.

II. LA CREACIÓN. ORIGEN DE LA HUMANIDAD

Santiago AUSÍN

Introducción

La historia de la salvación ha quedado plasmada en la Biblia, que es el conjunto de libros que, escritos bajo la inspiración del Espíritu Santo, contienen la palabra de Dios dirigida a los hombres. En el Antiguo Testamento la palabra y la historia van prefigurando y preparando la venida del Salvador. En el Nuevo Testamento Jesucristo es la Palabra del Padre que se nos ha dado para nuestra salvación.

El Antiguo Testamento se divide en tres grandes bloques, los *libros históricos,* que narran la historia salvífica desde los orígenes de la humanidad hasta la venida de Cristo, los *libros poéticos y sapienciales* que comprenden las oraciones (Salmos), poemas (Cantar) o reflexiones varias sobre el querer y el actuar de Dios, y los *libros proféticos* que transmiten las enseñanzas y oráculos de los profetas.

Los *libros históricos*, que son el objeto de nuestra atención en estas lecciones, comprenden el Pentateuco y los demás libros históricos (Josué, Jueces, 1 y 2 Samuel, 1 y 2 Reyes, 1 y 2 Crónicas, 1 y 2 Macabeos, Esdras y Nehemías). El Pentateuco tiene especial importancia porque relata el origen de la humanidad (Génesis) y el origen del pueblo de Israel (Éxodo, Levítico, Números y Deuteronomio).

En la redacción final del Pentateuco se han fundido múltiples tradiciones, unas orales y otras escritas total o parcialmente. Algu-

nas de estas tradiciones eran locales que explicaban la fundación de un santuario o una ciudad; otras eran familiares que daban razón de la existencia de una tribu o una familia relevante; otras, en fin, eran doctrinales que daban una interpretación religiosa a las historias transmitidas de padres a hijos.

Sin entrar en la historia de la formación del Pentateuco[3], presentaremos las dos explicaciones doctrinales más importantes del origen de la humanidad y de Israel que en él se encuentran: la primera destaca la transcendencia de Dios sobre todo lo creado y utiliza un estilo esquemático. Suele asignarse a la tradición sacerdotal y probablemente se desarrolló durante y después del destierro y los primeros años del dominio persa (siglos VI-V a.C.). Fundamenta la interpretación de la historia en la *bendición* divina que garantizaba una descendencia numerosa y la posesión de la tierra; el centro de todos los acontecimientos es Dios. La segunda destaca más la relación del hombre con Dios y utiliza un estilo más vivo y popular. Suele asignarse a la tradición deuteronomista que se desarrolló a raíz de la reforma religiosa de Josías (*c.* 622 a.C.) y se prolongó hasta el final del destierro (530 a.C.). Basa la interpretación de la historia en la doctrina de la Alianza, según la cual Dios se compromete a cuidar de su pueblo y de sus elegidos, y éstos se comprometen a cumplir los

---

[3] Las hipótesis acerca de la formación del Pentateuco tienen una larga historia, que puede sintetizarse en tres etapas: hasta el siglo XVIII se mantuvo, con pequeñas discrepancias, que el autor material fue Moisés, siguiendo la atribución tradicional en el judaísmo y en el cristianismo. Durante los siglos XVIII, XIX y gran parte del XX se vino hablando de documentos previos, capas redaccionales o tradiciones; de todas las hipótesis expuestas la que más acogida tuvo entre los estudiosos fue la de los cuatro documentos expuesta por J. Wellhausen: el Yahwista (J) redactado en el s. X a.C., el Elohísta (E) perteneciente al s. IX aproximadamente, el Deuteronomista (D) redactado por la escuela de donde nació el Deuteronomio, poco antes del destierro (s. VII-VI a.C.), y el Sacerdotal (P) correspondiente a la escuela sacerdotal inaugurada por Ezequiel durante el destierro (587-537 a.C.). La tercera y última etapa, en la que estamos, tiende a negar todo fundamento a la hipótesis documentaria y, aun dentro de las múltiples discrepancias, se muestra inclinada a ver en el Pentateuco una obra unitaria, que recoge no obstante tradiciones antiguas y recientes. Habría sido compuesta hacia el siglo V a.C. durante la dominación persa. Con todo, se piensa que conserva la impronta muy marcada de las escuelas deuteronomista y sacerdotal, si bien ha fundido perfectamente las tradiciones, de modo que es casi imposible deslindar lo que perteneció a una o a otra escuela. En todas estas explicaciones se mantiene la autoridad de Moisés como punto de referencia de los cinco primeros libros de la Biblia. Cf. S. Ausín, *La composición del Pentateuco. Estado actual de la investigación crítica*, en «Scripta Theologica» 23 (1991) 171-183.

preceptos y decretos divinos. Puede decirse que esta explicación otorga al hombre un protagonismo extraordinario.

1. El origen de la humanidad y la bendición divina

El Génesis, como su nombre indica, narra los orígenes del cosmos de Israel. Contiene dos partes bien diferenciadas. La primera abarca los inicios de la humanidad desde la creación hasta la vocación de Abrahán. Propiamente es la prehistoria (Gn 1-11). La segunda relata la historia de los Patriarcas o progenitores del pueblo: Abrahán, Isaac, Jacob y sus hijos (Gn 12-50).

1. El primer relato de la Creación

El comienzo del Génesis —«En el principio, creó Dios...» (Gn 1,1)— refleja la intencionalidad e incluso el contenido del primer libro de la Biblia: mostrar cómo actuó Dios en el comienzo del mundo, de las naciones y, sobre todo, en el comienzo del pueblo de Israel. Únicamente la acción de Dios viene a dar la explicación última de las realidades y de la historia que el autor conoce. No se trata, por tanto, de una explicación científica del comienzo del mundo o de la historia, sino religiosa.

La Biblia, en efecto, no pretende enseñar paleontología; enseña más bien que el mundo y el hombre fueron creados por Dios[4], que el

---

[4] La enseñanza del Génesis no se opone a la hipótesis del evolucionismo del cuerpo humano. Los científicos presentan razones sólidas, aunque no definitivas, en favor de esta teoría. El cuerpo podría proceder de un antropoide, si así lo demuestra la ciencia, pero el alma es creada inmediatamente por Dios. La hipótesis evolucionista nada tiene que ver con la formulación bíblica «del polvo de la tierra». Tampoco aborda directamente el poligenismo, pero, a la luz de toda la Biblia, es indudable la unidad del género humano: «Debido a la comunidad de origen, *el género humano forma una unidad.* Porque Dios "creó [...], de un solo principio, todo el linaje humano" (Hch 17,26; cf. Tb 8,6): "Maravillosa visión que nos hace contemplar el género humano en la unidad de su origen en Dios [...]; en la unidad de su naturaleza, compuesta de igual modo en todos de un cuerpo material y de un alma espiritual; en la unidad de su fin inmediato y de su misión en el mundo; en la unidad de su morada: la tierra, cuyos bienes todos los hombres, por derecho natural, pueden usar para sostener y desarrollar la vida; en la unidad de su fin sobrenatural: Dios mismo a quien todos deben tender; en la unidad de los medios para alcanzar este fin; [...] en la unidad de su Redención realizada para todos por Cristo" (Pío XII, Enc. *Summi Pontificatus*, n. 3)» (*CCE* 360).

mal entró en el mundo por el pecado del hombre y que se fue extendiendo a lo largo de la historia; que Dios, frente al pecado, tiene desde el principio un proyecto de salvación y, si bien castiga al causante del pecado, nunca destruirá al hombre, aunque podría hacerlo como se ve en el diluvio. El hombre poblará la tierra y Dios llevará adelante sus designios salvadores.

El primer relato de la creación (Gn 1,1-2,4a) gira en torno a la doctrina sobre Dios, pero también transmite una clara enseñanza sobre el hombre y sobre el mundo. Sobre Dios, que es Uno y Único, Creador de todas las cosas y del hombre en particular, trascendente al mundo creado y su dueño supremo. Sobre el hombre, que es imagen y semejanza de Dios, superior a todos los demás seres creados, y puesto en el mundo con el encargo de dominar la creación entera según el designio divino. Sobre el mundo, que es bueno y está al servicio del hombre. Así pues, Dios elige a cada una de las criaturas dándoles el ser, separa unas de otras asignando a cada una su puesto y función en el universo, y somete todo lo creado al hombre. La creación del hombre está narrada con especial cuidado para que quede claro que Dios lo ha elegido entre todos los seres, lo ha bendecido con mayor intensidad y le ha encomendado la creación entera para dominarla y encaminarla según el querer de Dios.

1.1. Creación del universo

La creación, llevada a cabo «en el principio» (Gn 1,1), es el punto de partida del correr del tiempo y de la historia. Éstos han tenido un comienzo y avanzan hacia una meta final, de la que la Biblia nos hablará especialmente en el último de sus libros, el Apocalipsis. Entonces —se dice— habrá «un cielo nuevo y una tierra nueva, porque el primer cielo y la primera tierra han pasado» (Ap 21,1).

La acción de crear es propia y exclusiva de Dios[5], fuera del alcance de los hombres que sólo pueden «transformar» o «desarrollar» lo que ya existe. En las narraciones de otras religiones del antiguo Próximo Oriente sobre la creación se decía que el mundo y los

---

[5] El verbo crear (*bara'* en hebreo) que aparece en Isaías, los salmos y los textos de la tradición sacerdotal del Génesis tiene siempre por sujeto a Dios, y concretamente al Dios de Israel, nunca a una divinidad extranjera, y menos al hombre. Lo más importante es que se trata de un término propio para referirse únicamente a la acción creadora de Dios y para distinguirla así de toda obra y realización humana.

dioses habían surgido de una materia preexistente[6]. El primer capítulo del Génesis, en cambio, recogiendo la revelación progresiva del misterio de la creación a la luz de la elección de Israel, afirma rotundamente que *todo* fue creado por Dios[7].

La expresión *el cielo y la tierra* significa todo lo que existe. La tierra es el mundo de los hombres, mientras que el cielo —o los cielos— puede designar tanto el firmamento como el mundo divino, el «lugar» propio de Dios, su gloria, y el conjunto de criaturas espirituales: los ángeles. Dios, en definitiva, no sólo está por encima de todas las criaturas —es el Otro distinto del universo—, sino que es el origen y la razón de ser de todas ellas[8].

1.2. Separación y orden de las criaturas

La Biblia enseña que Dios ha creado todas las cosas; pero también que Él ha establecido definitivamente la separación y el orden de los elementos de la naturaleza. La presencia del poder amoroso de Dios está simbolizada en un viento suave, o un soplo —el texto lo llama «espíritu», en hebreo *ruaj*—, que se cierne sobre el mundo todavía en desorden. De ahí que algunos Santos Padres (San Jerónimo y San Atanasio, entre otros) hayan visto reflejada en este pasaje la presencia del Espíritu Santo como Persona divina, que actúa, con el Padre y con el Hijo, en la creación del mundo.

---

[6] En los pueblos vecinos a Israel existía la idea de un caos primitivo, originario, representado —por ejemplo en Babilonia y Egipto— como una gran masa de aguas, o —como en la mitología fenicia— por un viento tenebroso. De ellos procedían los dioses, y sólo mediante tremendas luchas entre ellos había sido posible la separación de los elementos con la que aparece el orden. Estas luchas se renovaban cada año con ritos, como los del Año Nuevo, en los que, por ejemplo, en Mesopotamia se aseguraba la victoria de Marduk sobre Tihamat, la diosa de cuyo cuerpo dividido habían brotado el cielo y la tierra. O surgían cada mañana —según representaciones egipcias— ya que por la noche, el sol (*Ra*) ha de luchar contra la serpiente (*Apopis*) para salir de nuevo del caos y las tinieblas.

[7] De ahí se concluirá más tarde en el libro de los Macabeos, escrito durante la dominación griega, que la creación fue a partir de la nada: «Te suplico, hijo mío, que mires el cielo y la tierra y viendo todo lo que hay en ellos, reconozcas que Dios los ha hecho no de cosas ya existentes» (2 M 7,28).

[8] Además de las viejas ideas del origen del mundo recogidas en los mitos del antiguo Medio Oriente, queda superada aquí la idea de todo panteísmo, como si el mundo hubiera brotado necesariamente de Dios o fuera una parte o manifestación material de Él.

La obra creadora, según el esquema literario de este relato, se va a desarrollar en seis días. Los seis días no expresan el largo periodo de formación del universo; sencillamente se presentan como días naturales y únicamente indican el orden con el que Dios llevó a cabo su obra, y que desde el inicio hay un ritmo de trabajo y de descanso: Dios, el Creador, merece que los hombres dediquen un día para Él, el día del Señor.

La luz (Gn 1,3-4). En el primer día, Dios creó la luz y la separó de la oscuridad que, por ser algo negativo —ausencia de luz—, no es objeto de la creación. La luz se considera como una realidad en sí misma, prescindiendo de que la luz del día se deba al sol que será creado más adelante, el día cuarto.

El firmamento (Gn 1,6-8). Los antiguos semitas pensaban que la lluvia procedía de unos grandes depósitos de agua situados encima de la bóveda del firmamento, y que caía al abrirse unas compuertas. Cuando aquí se dice que Dios *separó* las aguas de arriba de las aguas de debajo del firmamento, lo que realmente se está enseñando es que Dios estableció el orden en el mundo de la naturaleza y, en concreto, en lo que se refiere al fenómeno de las lluvias. Además queda señalado ya que el firmamento no ha de confundirse con ninguna divinidad —como se creía en los pueblos vecinos de Israel—, puesto que pertenece al mundo creado. No tiene sentido venerar los fenómenos naturales o temerlos como fuerzas sobrenaturales, puesto que provienen de Dios y son gobernados por Él.

Los astros (Gn 1,14-19). Frente a las religiones de su entorno, que veneraban al sol y a la luna como dioses, el autor bíblico enseña que son sencillamente realidades creadas. Ni siquiera menciona su nombre sino que los llama «lumbrera mayor» y «lumbrera menor», y señala que su fin es dar luz al hombre, y servir de medida del tiempo.

Los animales (Gn 1,20-25). El día tercero, antes que los astros, habían sido formadas las plantas (Gn 1,11-13). La creación de los animales ocupa dos días. El día quinto son creados los animales salvajes, peces y aves; y, entre ellos, los monstruos marinos que en algunas culturas eran temidos como poderes sobrenaturales que entablaban batalla con los dioses; aquí se subraya que son criaturas y que se reproducen como los demás seres vivos. Los animales domésticos (Gn 1,24-25) fueron creados el día sexto, inmediatamente antes que el hombre, puesto que están muy ligados a él.

Hasta seis veces se repite una misma frase a lo largo de la narración: «Y vio Dios que era bueno». Significa que todo lo que Dios ha

hecho es bueno, porque tiene de alguna forma su huella y participa de su bondad. El autor sagrado conoce ciertamente la existencia del mal y de realidades negativas; pero éstas no proceden de Dios.

1.3. Creación del hombre

«Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza» (Gn 1,26). El texto sagrado resalta la solemnidad de este momento, en el que parece que Dios se detiene para reflexionar y proyectar cuidadosamente la creación del hombre. La interpretación judía antigua, seguida también por algunos escritores cristianos, veía en la forma plural «hagamos» (Gn 1,26) la deliberación de Dios con su corte celeste, con los ángeles, creados al comienzo de todo. Pero esa forma plural se ha de entender más bien como reflejo de la grandeza y del poder de Dios. Gran parte de la tradición cristiana ha interpretado el plural «hagamos» como una referencia a la Santísima Trinidad, que será revelada plenamente en el Nuevo Testamento.

A imagen y semejanza de Dios (Gn 1,26-27). El hombre, todo hombre, ha de comprenderse sólo en referencia a Dios y no en referencia a las demás criaturas del mundo. El parecido entre Dios y el hombre no es un parecido físico, pues Dios no tiene cuerpo, sino espiritual, en cuanto que el ser humano es capaz de interioridad (cf. Conc. Vaticano II, Const. past. *Gaudium et spes,* 14).

El que Dios haya creado al hombre a su imagen y semejanza «significa no sólo racionalidad y libertad como propiedades constitutivas de la naturaleza humana, sino además, desde el principio, capacidad de una relación personal con Dios, como "yo" y "tú", y por consiguiente, capacidad de alianza, que tendrá lugar con la comunicación salvífica de Dios al hombre» (Juan Pablo II, *Dominum et Vivificantem*, n. 34).

En el proyecto de Dios entra también que los hombres dominen sobre las demás criaturas, representadas en este pasaje por los animales. El dominio convierte al hombre en el representante de Dios —a quien todo pertenece realmente— frente al mundo creado. Por eso, aunque el hombre va a tener poder de intervenir en el mundo creado y de transformarlo, ha de reconocer que sólo Dios es el Creador y, por tanto, debe respetar y cuidar la creación como algo que se le ha confiado.

Bendición y fecundidad (Gn 1,28-31). El proyecto de Dios se hace realidad al crear al hombre sobre la tierra, culminando así la

obra de la creación. El autor sagrado además de volver a subrayar que Dios creó al hombre a su imagen[9], según su semejanza, enseña que Dios los creó varón y mujer, es decir, seres corpóreos, dotados de sexualidad, y destinados a vivir en sociedad. «Por haber sido hecho a imagen de Dios, el ser humano tiene la dignidad de *persona*; no es solamente algo, sino alguien. Es capaz de conocerse, de poseerse y de darse libremente y entrar en comunión con otras personas; y es llamado, por la gracia, a una alianza con su Creador, a ofrecerle una respuesta de fe y de amor que ningún otro ser puede dar en su lugar» (*CCE* 357).

En las palabras «varón y mujer los creó» (v. 27), tal como las interpretó siempre la tradición judía y cristiana, se está aludiendo al matrimonio, como si Dios hubiese creado ya al primer hombre y a la primera mujer en esa forma de comunidad humana, que es la base de toda la sociedad. En el segundo relato de la creación del hombre y de la mujer que nos ofrece el libro del Génesis (cf. 2,18-24), esto mismo aparecerá de forma todavía más clara.

Dios había bendecido también a los animales otorgándoles la fecundidad. Sin embargo, no se dirige propiamente a ellos (cf. Gn 1,22). Ahora, a los hombres, creados a su imagen y semejanza, les habla en forma personal y directa: «Y los bendijo Dios y *les* dijo: Creced, multiplcaos, llenad la tierra y sometedla»; esto indica que en el hombre la capacidad generadora, y por tanto la sexualidad, es un valor que ha de asumir responsablemente ante Dios, como medio de cooperar con el proyecto divino. Este primer relato de la creación subraya la bendición divina que lleva implícita la fecundidad y la descendencia numerosa, puesto que en estos dones se basa el origen y el desarrollo del pueblo de Israel.

Trabajo (Gn 1,28). Como consecuencia de la bendición, Dios otorga a los hombres la función de regir el universo entero y conducirlo según el querer de Dios: «Sometedla (la tierra), dominad sobre los peces del mar, las aves del cielo y todos los animales que reptan

---

[9] El hecho de que en la Biblia y en el lenguaje usual hablemos de Dios en masculino se debe a influjos culturales y al enorme cuidado con el que en la Biblia se quiere evitar el mínimo rastro de politeísmo que pudiera surgir al hablar de la divinidad en femenino, como ocurría en otras religiones. Dios trasciende la corporeidad y la sexualidad, y por eso mismo, tanto el varón, masculino, como la mujer, femenino, reflejan por igual su imagen y semejanza. Con esta afirmación del Génesis se proclama por primera vez en la historia, y atendiendo a lo fundamental, la igual dignidad del hombre y la mujer, en contraste con la infravaloración de la mujer, común en el mundo antiguo.

sobre la tierra» (Gn 1,28). La divina Revelación enseña con ello que el trabajo humano se ha de entender como cooperación propia del hombre en el proyecto que Dios tenía al crear el mundo: «El hombre, en efecto, cuando con el trabajo de sus manos o con ayuda de los recursos técnicos cultiva la tierra para que produzca frutos y llegue a ser morada digna de la familia humana, y cuando conscientemente interviene en la vida de los grupos sociales, está siguiendo el plan mismo de Dios, manifestado a la humanidad al comienzo de los tiempos, de someter la tierra (cf. Gn 1,28) y de perfeccionar la creación, al mismo tiempo que se perfecciona a sí mismo» (Conc. Vaticano II, Const. past. *Gaudium et spes*, 57).

El hombre recibe el encargo divino de dominar la tierra, pero no a su capricho o de forma despótica, sino con el respeto debido a la obra del Creador. Así lo expresa Sb 9,3: «Oh Dios... formaste al hombre para que dominase sobre los seres por ti creados, rigiese el mundo con santidad y justicia, y ejerciese su dominio con rectitud de espíritu». El hombre, en efecto, no sólo está llamado a habitar, sino también a construir el mundo haciéndose así colaborador de Dios. El relato de la creación constituye en cierto sentido «el evangelio del trabajo» (Juan Pablo II, Enc. *Laborem exercens,* n. 4).

1.4. El día del Señor

El relato sacerdotal de la creación resalta la importancia y dignidad del sábado, porque Dios lo ha *separado* del resto de los días, «lo bendijo y lo santificó, porque este día descansó Dios de toda la obra que había realizado en la creación» (Gn 2,2). Desde ese momento, Dios ya no va a intervenir inmediatamente en la creación, a no ser de forma extraordinaria. Ahora corresponde al hombre actuar en el mundo creado mediante su trabajo. Pero esto no significa que el «descanso» de Dios pueda interpretarse cono una especie de inactividad de Dios. Jesús mismo recordará, a propósito del precepto del sábado: «Mi padre trabaja hasta el presente y yo también trabajo» (Jn 5,17). Lo mismo que la actividad creadora, también el «descanso» de Dios sirve de modelo al hombre. Éste, descansando, reconoce que la creación depende y pertenece en definitiva a Dios, y que Dios mismo cuida de ella.

El descanso que aquí vemos como un ejemplo dado por el Creador lo encontramos en forma de mandamiento, no entre los preceptos cultuales que eran provisionales, sino entre los que delimitan el

fundamento de la vida moral inscrita en el corazón de cada hombre, en el Decálogo (cf. Ex 20,8-18; Dt 5,12-14). El precepto del sábado en la primera Alianza prepara el domingo de la nueva y eterna Alianza; no es una mera disposición de disciplina religiosa, sino una expresión específica e irrenunciable de la relación del hombre con Dios.

A propósito del sábado no se dice, como en los otros días, que hubo tarde y hubo mañana. Es el día bendecido y santificado por Dios, o sea, separado de los otros días para ser «el día del Señor». Es como si con el sábado se rompiese ese ritmo de tiempo, y se prefigurase la situación en la que el hombre, realizada su tarea de dominar el mundo, gozará de un descanso sin fin, de una fiesta eterna junto a Dios (cf. Hb 4,1-11). Así la fiesta, entendida en sentido bíblico, tiene un triple significado: a) descanso obligado del trabajo de cada día; b) reconocimiento de Dios como Señor de la creación, y contemplación gozosa de ésta; c) anticipo del descanso y alegría definitivos tras el paso del hombre por este mundo. El centro del sábado, como el de la creación entera, es Dios: Él es dueño del sábado y lo ha entregado al hombre para santificarlo, no para que le resulte gravoso: «No es el hombre para el sábado, sino el sábado para el hombre» (Mc 2,27).

Los cristianos, percibiendo la originalidad del tiempo nuevo y definitivo inaugurado por Cristo, han asumido como festivo el primer día después del sábado, porque en él tuvo lugar la resurrección del Señor. El misterio pascual de Cristo es la revelación plena del misterio de los orígenes, el vértice de la historia de la salvación y la anticipación del fin escatológico del mundo[10].

2. *Los patriarcas prediluvianos*

La tradición sacerdotal da gran importancia a las genealogías porque confirman la identidad del pueblo y la protección del Señor a través de las vicisitudes históricas. Así en el capítulo quinto (Gn 5,1-

[10] «Lo que Dios obró en la creación y lo que hizo por su pueblo en el éxodo de Egipto encontró en la muerte y resurrección de Cristo su cumplimiento, aunque la realización definitiva se descubrirá sólo en la *parusía* con su venida gloriosa. (…) A la luz del misterio de la resurrección de Cristo, el sentido del precepto veterotestamentario sobre el día del Señor es recuperado, integrado y revelado plenamente en la gloria que brilla en el rostro del Cristo resucitado. Del "sábado" se pasa al "primer día después del sábado"; del séptimo día al primer día: el *dies Domini* se convierte en el *dies Christi*» (Juan Pablo II, Carta apostólica *Dies Domini*, n. 18).

32) recoge la lista de los diez patriarcas que llenan el periodo de tiempo que va desde Adán hasta Noé. Esta genealogía muestra que la historia posterior de la humanidad y del pueblo elegido está íntimamente vinculada a la de los comienzos de forma lineal. La especie humana se ha ido desarrollando a partir del mandamiento divino de crecer, multiplicarse y dominar la tierra (Gn 1,28); su mismo crecimiento refleja que se cumple la bendición de Dios. A estos primeros patriarcas se les atribuye una longevidad extraordinaria probablemente para señalar que viven más los que están más cerca de Dios y que la humanidad se va deteriorando con la presencia continuada del mal. Esta mentalidad llega hasta el libro de los Proverbios, en el que la longevidad se atribuye al «temor de Dios» (cf. Pr 10,27). Seguramente el número de años de cada patriarca tiene un significado concreto, pero todavía hoy no se ha llegado a conocer con precisión por falta de datos fehacientes de la Biblia y de otros testimonios de los pueblos vecinos.

Después del diluvio vuelve a aparecer otra lista genealógica (Gn 10,1-32), pero en este caso no se mencionan los años, sino el parentesco entre los diferentes pueblos que habitan la tierra. Por muy diferentes que puedan parecer, todos los hombres y todos los pueblos han tenido el mismo origen y, por tanto, gozan de la misma dignidad. Por otra parte, esta lista sirve para mostrar que la multiplicidad de pueblos y la diversidad de razas es consecuencia de la bendición divina de Noé, prolongación de la primera bendición de Adán: «Creced, multiplicaos y llenad la tierra» (Gn 9,1).

2. El origen de la humanidad y la Alianza

La segunda explicación del origen de la humanidad pertenece, como hemos indicado, a la tradición deuteronomista, que los estudiosos consideran por muchos motivos más antigua que la anterior. Está fundamentada en la doctrina de la Alianza y, por tanto, subraya la relación del hombre con Dios. Comienza directamente con la creación del hombre y de la mujer y la donación del paraíso acompañada de la entrega de un precepto (Gn 2,4b-25); sigue el primer pecado y la primera promesa de salvación (Gn 3,1-24) que garantiza la continuación de la vida humana, aunque ya marcada por el odio fratricida (Gn 4,1-16). Todo ello viene descrito en un lenguaje simbólico y de gran viveza, que, por una parte, nos sitúa ante verdades trascendentales de orden histórico y, por otra, resalta aspectos de or-

den antropológico, psicológico y religioso, propios del hombre de todos los tiempos.

1. Segundo relato de la creación

El autor sagrado se remonta de nuevo a los orígenes del hombre, del mundo y también del mal (Gn 2,4b-25). Quiere enseñar que sólo el Señor (*Yhwh*), el Dios de Israel, es el dueño de la vida puesto que Él la dio al hombre y a los animales; que Dios cuidó del hombre con amor y estableció con él una Alianza con compromisos mutuos; que el hombre gozó de libertad desde el principio y quebrantó aquella Alianza, por lo que vinieron el dolor, la muerte y el mal sobre la tierra; y, finalmente, que el Señor, a pesar de todo, mantuvo su compromiso, siguió velando por el hombre y le confirmó en la esperanza de una victoria definitiva sobre el mal.

1.1. Creación del hombre

La intención de este relato es mostrar que lo primero y lo más importante sobre la tierra es el hombre, para quien fue creado todo lo demás. En el texto no se plantea si antes de que él apareciera existían en el planeta otros tipos de vida vegetal o animal y, menos aún, si hubo una evolución desde unos seres muy simples hacia formas de vida superiores.

Cuerpo y espíritu. El hombre, en su corporeidad, pertenece a la tierra. Para enseñar esta verdad, el autor sagrado ha tenido seguramente presente el hecho de que el cuerpo humano al morir se convierte en polvo, como dirá más adelante en Gn 3,19. O, quizá, este modo de narrar (peculiar, como todo el género literario de estos capítulos) se apoya en el parecido que existe entre la palabra *adam*, que designa al hombre que en aquella región mediterránea es moreno y terrizo, y la palabra *adamáh* que significa tierra rojiza; y, puesto que las palabras tienen sonido análogo, también para el autor debía haber relación entre las realidades que significan: es una forma popular de entender las etimologías de las palabras (en latín ocurre lo mismo: el *homo* pertenece al *humus*). Pero el que el hombre pertenezca a la tierra no es su peculiaridad más importante: también los animales, en la perspectiva del autor, serán formados de la tierra. Lo específico e importante en el hombre es que recibe la vida de Dios.

La vida se representa en el aliento, pues es un hecho evidente que quien no respira está muerto. Que Dios infunda la vida al hombre significa que, si bien éste por su corporeidad participa de la materia, su existencia como ser vivo proviene directamente de Dios, es decir, está animado por un principio vital —el alma o espíritu— que no proviene de la tierra. Este principio de vida recibido de Dios hace que también el cuerpo del hombre adquiera una dignidad propia y se sitúe en un orden distinto al de los animales.

1.2. Donación del paraíso

El jardín es descrito a manera de un frondoso oasis, regado por los cuatro ríos más importantes conocidos por el autor, que recorren y fecundan toda la tierra. De esta forma se nos enseña que el hombre fue creado para ser feliz, gozando de la vida y del bien que proceden de Dios. «La Iglesia, interpretando de manera auténtica el simbolismo del lenguaje bíblico a la luz del Nuevo Testamento y de la Tradición, enseña que nuestros primeros padres Adán y Eva fueron constituidos en un estado de santidad y de justicia original. Esta gracia de la santidad original era una "participación de la vida divina" (cf. Conc. Vaticano II, *Lumen gentium*, 2)» (*CCE* 375).

Dios establece en Edén la primera Alianza: concede al hombre la posibilidad de no morir. Los árboles de la vida y de la ciencia del bien y del mal (Gn 2,9) son símbolos de origen mítico que representan el poder de dar la vida y la facultad de establecer las pautas de moralidad. Dios prohíbe comer del segundo árbol, porque cuenta desde el principio con la libertad del hombre, que es quien decide su propio destino.

También como parte de la Alianza este relato alude de forma explícita al trabajo que el hombre desarrolla para cultivar la tierra (Gn 2,15). Es el medio fundamental para dominar la tierra que se le encomendó al hombre, porque sólo él —y ningún otro de los seres vivientes— es capaz de cultivarla y transformarla según sus propias necesidades[11].

---

[11] «Basta abrir la Sagrada Biblia por las primeras páginas, y allí se lee que —antes de que entrara el pecado en la humanidad y, como consecuencia de esa ofensa, la muerte y las penalidades y miserias (cf. Rm 5,12)— Dios formó a Adán con el barro de la tierra, y creó para él y para su descendencia este mundo tan hermoso, *ut operaretur et custodiret illum* (Gn 2,15), con el fin de que lo trabajara y lo custodiase» (B. Josemaría Escrivá, *Amigos de Dios*, n. 57).

1.3. Creación de la mujer

El varón y la mujer son un don el uno para el otro y su mutua relación tiene como punto de referencia la relación con Dios. El hagiógrafo lo expresa presentando a Dios de forma antropomórfica como a un alfarero que se da cuenta de que su obra ha de ser perfeccionada. La creación del ser humano no está concluida: le falta poder vivir en profunda y completa unión con otro ser humano. En los animales, creados también por Dios, el hombre no encuentra compañía apropiada (Gn 2,20) de su mismo rango, por lo que Dios crea a la mujer del mismo cuerpo del hombre, no de la tierra. Entonces sí que existe la posibilidad de comunicación personal entre varón y mujer. La creación de la mujer refleja, por tanto, la culminación del amor de Dios hacia el ser humano tal como lo creó. También en este caso, la Alianza —relación mutua— está en la base de este modo de narrar la creación del hombre.

El sueño profundo que Dios infundió en el hombre (Gn 2,21) es como un reflejo de la muerte, como si Dios suspendiese la vida que le había infundido, para remodelarlo de nuevo y que comience a vivir de otra forma: siendo dos, varón y mujer, y no ya uno sólo. La manera de narrar la creación de la mujer, a partir de una costilla de Adán, quiere enseñar, en contraste con la mentalidad de su tiempo, que el varón y la mujer son de la misma naturaleza y tienen la misma dignidad, pues ambos proceden del mismo barro que Dios modeló y convirtió en un ser vivo.

Cuando el hombre —ahora en sentido de varón— reconoce a la mujer como persona igual que él, de su misma naturaleza, descubre en ella la «ayuda adecuada» que Dios quería darle. Ahora sí está completa la creación del ser humano. Éste «se convierte en imagen de Dios no tanto en el momento de la soledad, cuanto en el momento de la comunión» (Juan Pablo II, *Audiencia general*, 14.XI.1979).

Varón y mujer, al unirse en matrimonio, forman una nueva familia. Las primeras traducciones que se hicieron de la Biblia al griego y al arameo ya interpretaban el sentido del pasaje al hacer explícito el sujeto: «serán *los dos* una sola carne», indicando así que el matrimonio querido por Dios era el matrimonio monogámico. Jesús apeló también a este pasaje originario para enseñar la indisolubilidad de la unión matrimonial, aduciendo que «lo que Dios ha unido no lo separe el hombre» (Mt 19,5-6 y par.).

Hasta aquí se han descrito los dones —paraíso, vida, sexualidad, matrimonio— que Dios concedió al hombre desde el principio inaugurando la estrecha relación con él. No aparece el término de

Alianza, pero es evidente que el autor sagrado la tiene presente en el modo de presentar el estado originario del hombre.

2. *El primer pecado*

El hombre, al desobedecer el mandato divino, rompe la relación con Él de forma verdaderamente traumática. «El relato de la caída (Gn 3) utiliza un lenguaje hecho de imágenes, pero afirma un acontecimiento primordial, un hecho que tuvo lugar *al comienzo de la historia del hombre*. La Revelación nos da la certeza de fe de que toda la historia humana está marcada por el pecado original libremente cometido por nuestros primeros padres» (*CCE* 390).

La Biblia enseña aquí el origen del mal, de todos los males que padece la humanidad, y especialmente de la muerte. El mal no viene de Dios, que creó al hombre para que viviese feliz y en amistad con Él, sino del pecado, es decir, del hecho de que el hombre quebrantó el mandamiento divino, destruyendo así la felicidad para la que fue creado y la armonía con Dios, consigo mismo, y con la creación. «El hombre, tentado por el diablo, dejó morir en su corazón la confianza hacia su Creador (cf. Gn 3,1-11), y abusando de su libertad desobedeció el mandamiento de Dios. En esto consistió el primer pecado del hombre (cf. Rm 5,19). En adelante todo pecado será una desobediencia a Dios y una falta de confianza en su bondad» (*ibid.* 397).

En la descripción de ese pecado de origen y de sus consecuencias el autor sagrado se sirve del lenguaje simbólico, frecuente en los ritos de fecundidad cananeos —así el jardín, el árbol[12], la serpiente; y el castigo relacionado con el parto y la fecundidad de la tierra— para expresar una gran verdad de orden histórico y religioso: que el hombre

---

[12] El Génesis no habla de una manzana, sino de un fruto misterioso que tiene un valor simbólico. El pecado de Adán y Eva fue de desobediencia. Este pecado, comenta también Juan Pablo II, «constituye el principio y la raíz de todos los demás. (...) La desobediencia significa, precisamente, pasar aquel límite que permanece insuperable para la voluntad y la libertad del hombre como ser creado. El hombre no puede decidir por sí mismo lo que es bueno y malo, no puede "conocer el bien y el mal" como si fuera Dios. Sí, en el mundo creado Dios es la fuente primera y suprema para decidir sobre el bien y el mal, mediante la íntima verdad del ser, que es reflejo del Verbo, el eterno Hijo, consustancial al Padre. Al hombre, creado a imagen de Dios, el Espíritu Santo da como don la conciencia, para que la imagen pueda reflejar fielmente en ella su modelo, que es sabiduría y ley eterna, fuente del orden moral en el hombre y en el mundo. La "desobediencia" como dimensión originaria del pecado, significa rechazo de esta fuente por la pretensión del hombre de llegar a ser fuente autónoma y exclusiva en decidir sobre el bien y el mal» (Juan Pablo II, *Dominum et Vivificantem*, nn. 33-36).

desde el comienzo de su andadura en la tierra ha desobedecido a Dios, y que ésa es la causa de que exista el mal. El pecado consiste en romper la relación (Alianza) con el Creador, transgrediendo su mandato.

Efectos del pecado (Gn 3,7-13). Comienza aquí la descripción de los efectos del pecado de origen, que podrían resumirse en la ruptura de la armonía (Alianza) que Dios había establecido. El hombre y la mujer han conocido el mal y lo proyectan, antes que nada, a lo que les es más propio e inmediato: a sus propios cuerpos. Se ha roto la armonía interior descrita en Gn 2,25, y surge la concupiscencia. Se rompe al mismo tiempo la amistad con Dios, y el hombre rehuye su presencia para no ser visto en su desnuda realidad. ¡Como si su Creador no le conociese! Se rompe también la armonía entre el hombre y la mujer: él echa la culpa a ella, y ella a la serpiente. Pero los tres han tenido su parte de responsabilidad, por lo que a los tres se les va a anunciar el castigo.

«La armonía en la que se encontraban, establecida gracias a la justicia original, queda destruida; el dominio de las facultades espirituales del alma sobre el cuerpo se quiebra (cf. Gn 3,7); la unión entre el hombre y la mujer es sometida a tensiones (cf. Gn 3,11-13); sus relaciones estarán marcadas por el deseo y el dominio (cf. Gn 3,16). La armonía con la creación se rompe; la creación visible se hace para el hombre extraña y hostil (cf. Gn 3,17.19). A causa del hombre la creación es sometida a la "servidumbre de la corrupción" (cf. Rm 8,21). Por fin, la consecuencia explícitamente anunciada para el caso de desobediencia (cf. Gn 2,17), se realizará: el hombre "volverá al polvo del que fue tomado" (cf. Gn 3,19). *La muerte hace su entrada en la historia de la humanidad* (cf. Rm 5,12)» (*CCE* 400). Tal es desde entonces la situación del hombre histórico pues, como enseña San Pablo (Rm 5,12), todos los hombres hemos pecado en Adán. Pecaron el primer hombre y la primera mujer al inicio de la historia, y ese pecado se transmite a todos los hombres por generación —no por imitación— porque todos descendemos de Adán y Eva[13].

---

[13] El sentido y el alcance del pecado original sólo llegó a conocerse a la luz de la redención de Cristo que afecta a todos los hombres, porque «todos pecaron» (Rm 5,12): «Es preciso conocer a Cristo como fuente de la gracia para conocer a Adán como fuente del pecado. El Espíritu-Paráclito, enviado por Cristo resucitado, es quien vino "a convencer al mundo en lo referente al pecado" (Jn 16,8) revelando al que es su Redentor. La doctrina del pecado original es, por así decirlo, "el reverso" de la Buena Nueva de que Jesús es el Salvador de todos los hombres, que todos necesitan salvación y que la salvación es ofrecida a todos gracias a Cristo. La Iglesia, que tiene el sentido de Cristo (cf. 1 Co 2,16) sabe bien que no se puede lesionar la revelación del pecado original sin atentar contra el Misterio de Cristo» (*CCE* 388-389).

3. *La primera promesa de salvación (Gn 3,15)*

El castigo que Dios impone a la serpiente incluye el enfrentamiento permanente entre la mujer y el diablo, entre la humanidad y el mal, con la promesa de la victoria por parte del hombre. Por eso se ha llamado a este pasaje el «Protoevangelio»: porque es el primer anuncio que recibe la humanidad de la buena noticia de la victoria definitiva sobre el mal, es decir, la salvación. Es obvio que herir en la cabeza es producir una herida mortal, mientras que la herida en el talón es curable.

Como enseña el Concilio Vaticano II, «Dios, creándolo todo y conservándolo por su Verbo (cf. Jn 1,3), da a los hombres testimonio perenne de sí en las cosas creadas (cf. Rm 1,19-20), y, queriendo abrir el camino de la salvación sobrenatural, se manifestó además personalmente a nuestros primeros padres ya desde el principio. Después de su caída alentó en ellos la esperanza de la salvación (cf. Gn 3,15) con la promesa de la redención, y tuvo incesante cuidado del género humano, para dar la vida eterna a todos cuantos buscan la salvación con la perseverancia en las buenas obras (cf. Rm 2,6-7)» (Const. Dogm. *Dei Verbum*, n. 3).

La victoria contra el diablo la llevará a cabo un descendiente de la mujer, el Mesías. La Iglesia ha entendido estos versículos en sentido mesiánico, referidos a Jesucristo; y ha visto en la mujer, madre del Salvador prometido, a la Virgen María como nueva Eva. «Estos primeros documentos, tal como son leídos en la Iglesia y son entendidos a la luz de una ulterior y más plena revelación, cada vez con mayor claridad iluminan la figura de la mujer Madre del Redentor; ella misma, bajo esta luz, es insinuada proféticamente en la promesa de victoria sobre la serpiente, dada a nuestros primeros padres, caídos en pecado (cf. Gn 3,15). (...) Por eso no pocos Padres antiguos, en su predicación, gustosamente afirman: "El nudo de la desobediencia de Eva fue desatado por la obediencia de María; lo que ató la virgen Eva por la incredulidad, la Virgen María lo desató por la fe" (S. Ireneo, *Adversus haereses* 3,22,4); y, comparándola con Eva, llaman a María "Madre de los vivientes" (S. Epifanio, *Adversus haereses Panarium* 78,18), y afirman con mayor frecuencia: "la muerte vino por Eva, por María la vida" (S. Jerónimo, *Epistula* 22,21; etc.)» (Conc. Vaticano II, Const. dogm. *Lumen gentium*, 55-56).

En efecto, la mujer va a tener un papel importantísimo en esa victoria sobre el diablo, hasta el punto de que ya San Jerónimo,

en su traducción de la Biblia al latín, denominada Vulgata, interpreta el sujeto en femenino: «*Ella* (la mujer) te pisará la cabeza». Esa mujer es la Santísima Virgen, nueva Eva y madre del Redentor, que participa de forma anticipada y preeminente en la victoria de su Hijo. En María nunca hizo mella el pecado y la Iglesia la proclama como la Inmaculada Concepción. Esta perspectiva de la Redención abarca a todos los hombres: el hombre histórico participa no sólo en la historia del estado pecaminoso humano como un sujeto hereditario, sino que participa también en la *historia de la salvación,* si bien aquí como su sujeto y cocreador. Por lo tanto, a pesar de nacer con el pecado original, está abierto hacia el misterio de la Redención que se ha realizado en Cristo y a través de Cristo[14].

4. El hombre en la historia

Aun después de la caída, Dios cuida del hombre. Éste seguirá poblando la tierra, a pesar de la muerte, gracias a la maternidad de la mujer. Dios permanece atento a las necesidades del hombre y sale al paso de su estado de desnudez que le llenaba de temor y vergüenza (Gn 3,21). La historia del hombre seguirá su curso, pero fuera ya del paraíso. Ahora el hombre conoce el bien y el mal; está privado de la felicidad para la que fue creado, y, destinado a la muerte, ansía la inmortalidad que, de hecho, sólo pertenece a Dios. Tal situación afecta a todos los hombres en virtud de aquel pecado. En efecto, «sabemos por la Revelación que Adán había recibido la santidad y la justicia originales no para él solo sino para toda la naturaleza humana: cediendo al tentador, Adán y Eva cometen un *pecado personal*, pero este pecado afecta a la *naturaleza humana*, que transmitirán *en un estado caído* (cf. Conc. de Trento, *De peccato originali*). Es un pecado que será transmitido por propagación a toda la humanidad, es decir, por la transmisión de una naturaleza humana privada de la santidad y de la justicia originales. Por eso, el pecado original es llamado "pecado" de manera análoga: es un pecado "contraído", "no cometido", un estado y no un acto» (*CCE* 404).

---

[14] Cf. Juan Pablo II, *Audiencia General* del 26-IX-1979, n. 3.

En la historia que reflejan los capítulos siguientes del Génesis se van entretejiendo las muestras de amor de Dios y los pecados de los hombres.

5. *Caín y Abel*

El episodio de Caín y Abel (Gn 4,1-26) pone de relieve que el primer pecado que supuso la ruptura con Dios engendra los pecados que suponen la ruptura entre los hombres. Nada podía mostrar mejor esta enseñanza que el asesinato del hermano inocente.

Quizá este relato esté inspirado en tradiciones antiguas que explicaban el origen de los quenitas, pobladores del sur de la península del Sinaí que enseñaron a los israelitas la fundición del hierro y que parece que ejercían con rigor la venganza de sangre. O en otras que exaltaban la vida seminómada de los pastores frente a la sedentarizada de los agricultores: los israelitas al asentarse en la tierra prometida se contaminaron de la idolatría de los cananeos, pero conservaron una cierta añoranza de la vida nómada en el desierto. Esto explicaría los evidentes anacronismos al presentar una civilización bastante desarrollada e incluso la existencia de sacrificios.

Pero estas deficiencias de la narración se desmoronan ante las verdades religiosas de fondo: la rebelión del hombre ante Dios le lleva a la rebelión contra el prójimo; el crimen confirma la inclinación del hombre al pecado; quitar la vida del prójimo es el mayor delito que el hombre puede cometer, porque la vida sólo es de Dios; el castigo impuesto por Dios a Caín refleja la gravedad del pecado, pero también la misericordia divina que decide mantener y proteger la vida del pecador (Gn 4,15); y, punto también importante, el hombre está inclinado al pecado, pero no está necesariamente abocado a él, sino que puede evitarlo y dominarlo (Gn 4,7).

En definitiva, la historia de la salvación continúa entre los pecados de los hombres y las decisiones de Dios por mantener su relación con el hombre.

6. *El diluvio*

La propagación del mal y del pecado que se inició en el episodio de Caín y Abel continúa hasta límites insospechados, como se refleja

en el episodio de los «gigantes míticos» (Gn 6,1-8)[15]. Tanto había crecido el mal entre los hombres que, en palabras del Génesis, «Dios se arrepintió de haber hecho al hombre sobre la tierra» (Gn 6,6).

El castigo de Dios se narra en forma de un diluvio universal (Gn 6,9-8,22). Sin duda este relato recoge la tradición de alguna o algunas inundaciones en Mesopotamia. De hecho, existen narraciones babilónicas muy antiguas que se parecen a la que nos ofrece la Biblia. Pero aquí tiene carácter religioso: Dios castiga la desobediencia del hombre haciendo que se rompa el orden de la naturaleza que había establecido en la creación. Así, las aguas de arriba y las de abajo, que sabiamente Dios había separado de la tierra (cf. Gn 1,7), irrumpen conjuntamente sobre ella con toda su fuerza (cf. Gn 7,11). Se produce de nuevo el caos, y la humanidad está a punto de desaparecer.

Pero el castigo no es lo definitivo: Dios salva a uno, a Noé, que será el elegido para continuar la historia de la salvación, y se compromete a no decretar nunca más una destrucción de los seres vivos como aquélla (Gn 8,21-22) y a no usar las fuerzas de la naturaleza con tanta violencia.

Una vez más la misericordia divina triunfa sobre el pecado de los hombres, gracias a que Él mantiene fielmente el compromiso de salvación: Noé, el justo de quien nacerán todas las naciones, prefigura a Cristo, el único justo y primogénito de todos los hombres; y la alianza con Noé (9,9-17) prefigura la Nueva Alianza de Cristo (cf. *CCE* 56).

7. *Babel*

Inmediatamente después del diluvio se narran las desavenencias en el seno mismo de la familia de Noé (Gn 9,18.28). Es una primera visión de lo que será el destino y la relación entre los pueblos[16]. Pero hay dos rasgos dignos de destacar en este pasaje. Primero la confir-

---

15 Este texto en que se habla del pecado de «los hijos de Dios» con las «hijas de los hombres» está basado probablemente en una leyenda popular sobre los gigantes, provenientes según se creía de la unión de seres sobrehumanos con las mujeres terrestres; la creencia de estos gigantes antiguos estaba extendida en las zonas donde había monumentos megalíticos. Los israelitas las aceptaron al contemplar los muros ciclópeos de muchas ciudades cananeas y de Babilonia.

16 Como hemos expuesto antes (cf. pág. 41), inmediatamente antes del episodio de la torre de Babel hay otra explicación más positiva de la multiplicidad de pueblos y naciones, pues es considerada fruto de la bendición originaria a Adán y la repetida a Noé (Gn 10,6-32).

mación de que, tras el diluvio, el hombre sigue inclinado al mal. Así, el abuso del vino por parte de Noé y la perturbación en las relaciones familiares: la falta de respeto de Cam hacia su padre, y la división entre los hermanos. El segundo rasgo es la explicación de que Dios eligió a los israelitas, descendientes de Sem, y los hizo prevalecer sobre los cananeos. Estos últimos recibieron en su antepasado (Cam o Canaán) la maldición de estar sometidos a sus hermanos.

Además de las discordias familiares también es reflejo del crecimiento de la corrupción la diversidad de lenguas y de razas (cf. Gn 11,1-9). En efecto, el texto sagrado habla primero de la humanidad todavía bien unida, como viniendo de Oriente, donde habría tenido lugar su origen, y estableciéndose en las llanuras frondosas de Mesopotamia, llamadas Sinar (Gn 11,1-2). Pero es una humanidad llena de orgullo y de soberbia, que quiere ser famosa y tener garantizada su seguridad por sí misma, sin relación —sin Alianza— con Dios. Tal actitud queda reflejada en la construcción de aquella imponente torre, de la que pueden dar idea las torres-templo encontradas en Mesopotamia, los *zigurats*, en cuyas altas terrazas los babilonios creían tener acceso a la divinidad, dominándola.

Al mismo tiempo, el texto viene a explicar por qué existen tantas lenguas, considerando este hecho como un signo de la división e incomprensión entre los hombres y los pueblos. Se apoya en el significado popular de la palabra Babel que en realidad significa «puerta de Dios», pero por su sonido semejante con el término hebreo *balbaláh* (confusión), vino a ser exponente máximo de la falta de entendimiento entre los hombres (Gn 11,9). Son procedimientos literarios empleados para exponer convicciones profundas: en este caso, que la desunión de la humanidad es fruto de su soberbia y de su pecado.

La dispersión de los pueblos por toda la tierra viene explicada como el último castigo del Señor a toda la humanidad (Gn 11,9). A partir de ahora, con la elección de Abrahán y los demás patriarcas (Gn 12-50) comenzará la tarea de restablecer la unión de todas las naciones hasta poder concluir la nueva y eterna Alianza en Jesucristo.

III. EL ORIGEN DE ISRAEL

Santiago AUSÍN

Introducción

En el Pentateuco y en muchos otros textos de la Biblia (Jos 24, Ne 9, Sal 105, etc.) se narra el origen de Israel de forma lineal: nace con Abrahán, que es llamado por Dios de entre los descendientes de Sem, hijo de Noé, y se desarrolla con Isaac y Jacob —también llamado Israel— junto con sus doce hijos, padres de las doce tribus de Israel. Hasta aquí el Génesis. De la tribu de Leví nacen Moisés y Aarón que recibirán de Dios el encargo de sacar a las tribus de la esclavitud de Egipto y conducirlas a Canaán, la tierra prometida; aunque ellos dos no lo van a conseguir del todo, dejarán al pueblo de Israel a las puertas del país de los cananeos. Hasta aquí el Pentateuco. El libro de Josué cuenta cómo este lugarteniente de Moisés consigue conquistar prácticamente todo el país de Canaán estableciendo y distribuyendo a las doce tribus de Israel en las zonas designadas por el mismo Señor a cada una. Se cumple así la promesa hecha a Abrahán de conceder a su descendencia una tierra que «mana leche y miel». Pero todavía no se ha constituido una nación propiamente dicha. Esto se llevará a cabo primero con los intentos fallidos de los jueces (libro de los Jueces), más tarde con la instauración de la monarquía de Saúl, y finalmente con la institución de la dinastía de David en el siglo X a.C. aproximadamente. A la muerte de Salomón se dividen el reino del norte y el del sur. El reino de Israel, el del norte, perdura

hasta el año 721 a.C., en que es invadido por el imperio asirio, y el reino de Judá, el del sur, hasta el 587, en que el rey y los principales del país son deportados a Babilonia (libros 1 y 2 Samuel, 1 y 2 Reyes; y en una redacción tardía 1 y 2 Crónicas). Nunca más existió un reino independiente en Israel, aunque permaneció siempre la conciencia de pueblo elegido.

Estos son los datos históricos reseñados en los libros de la Biblia. Pero una lectura más detenida y crítica de los mismos nos descubre que en el modo de narrar los hechos hay dos modos diferentes y complementarios de interpretarlos con sentido religioso: los especialistas los atribuyen a la tradición sacerdotal y a la deuteronomista respectivamente.

—*La tradición sacerdotal* tiene su origen en la época del destierro (587-537 a.C.) y primeros años del dominio persa, y tiende a justificar la organización del pueblo y de los sacerdotes y levitas, establecidos tras la reconstrucción del Templo de Zorobabel (515 a.C.), con la explicación de la historia del pueblo desde sus orígenes. La clave de la historia del pueblo está en los patriarcas que gozaron de la *bendición* divina, unida a una descendencia dilatada, y de la *promesa de la tierra* donde podrán establecerse. Las dificultades que en el correr de los siglos parezcan poner en duda la bendición o la promesa, irán poco a poco acrisolando la fe en Dios, primero de los mismos patriarcas, después del pueblo entero. Esta orientación teológica está en la base de las historia patriarcal y continuará impregnando también algunos relatos de los demás libros históricos.

—*La tradición deuteronomista* nace con la reforma de Josías llevada a cabo en el último tercio del siglo VII a.C. (en el año 622 fue encontrado el libro del Deuteronomio, según 2 R 22,3-10, y de este libro toma el nombre la tradición que comentamos). En la interpretación de la historia de Israel, hace especial énfasis en la Alianza, establecida de modo gratuito por Dios y aceptada por el pueblo que se compromete a cumplir todo lo que Dios le diga. El pueblo se forma a partir de la liberación de la esclavitud de Egipto, cuando Dios elige a Moisés para que lo dirija a través de la larga travesía por el desierto hacia la tierra de Canaán. Dios se comunica frecuentemente con Moisés y le transmite lo que él y el pueblo deben hacer. De este modo *la palabra* de Dios es la que guía a Isael, más que la genealogía (los derechos adquiridos por generación); el profeta tendrá más autoridad moral que los dirigentes. Esta tradición late en el trasfondo de todos los libros históricos, que los especialistas suelen llamar «historia deuteronomista» (Josué, Jueces, 1 y 2 Samuel, 1 y 2 Re-

yes). Además, es fácil percibirla ya en el relato del éxodo, travesía por el desierto y llegada-conquista del país de Canaán. La doctrina deuteronomista justifica el gran fracaso que supuso el destierro a Babilonia: el pueblo desde sus orígenes y especialmente desde su establecimiento en Palestina ha quebrantado una y otra vez la Alianza, con la idolatría y con el alejamiento de Dios; tantos y tan graves pecados exigen un severo castigo, y Dios lo aplica mediante el destierro de Babilonia para poder establecer de nuevo la Alianza.

Siguiendo los grandes periodos de la historia de la salvación, dividiremos esta lección en dos partes: la historia patriarcal y la etapa que comprende la peregrinación del pueblo desde Egipto a Canaán.

1. Historia patriarcal

Los relatos patriarcales tienen su inicio en la presentación de la familia de Abrahán (Gn 11,27-32), aunque en realidad comienzan cuando Dios se le manifiesta por primera vez (Gn 12,1), y terminan al final del libro del Génesis. Suelen considerarse tres grandes bloques y un apéndice: el ciclo de Abrahán (Gn 12,1-25,18), el ciclo de Isaac —que sirve de enlace con el siguiente y, por tanto, apenas tiene independencia literaria—, y el ciclo de Jacob (Gn 25,19-37,1). La historia de José (Gn 37,1-50,26) es un apéndice que explica la presencia de los hijos de Jacob en Egipto y prepara la epopeya del éxodo.

1. Ciclo de Abrahán

Los relatos giran en torno a tres acontecimientos importantes: la vocación o llamada que fundamenta toda la vida de Abrahán, los viajes que sirven para describir y de algún modo tomar posesión de la tierra prometida, y su descendencia que confirma la bendición divina.

1.1. Vocación de Abrahán

La llamada de Dios a Abrahán (nombre que Dios le dará en lugar de Abrán; cf. Gn 17,5) significa el comienzo de una nueva etapa en la historia de la salvación (Gn 12,1-4). En las palabras del Señor,

que constituyen el núcleo de la vocación de Abrahán, es fácil detectar tres elementos: el inicio de una *vida nómada*, lejos de su patria y de su casa paterna, la *promesa de la tierra*, que de momento el Señor únicamente le va a mostrar, y la *bendición* que lleva consigo la formación de un gran pueblo y grandes beneficios para los demás pueblos de la tierra. La eficacia del mandato divino y la obediencia de Abrahán están escuetamente expresadas en el final Gn 12,4: «Salieron para ir a la tierra de Canaán, y llegaron a la tierra de Canaán».

La vida de Abrahán, por tanto, estuvo marcada por los dos elementos esenciales de su llamada: la promesa de la tierra y la promesa de una descendencia numerosa. Todas las dificultades que el patriarca tendrá que superar se relacionan con uno de estos dos elementos, si bien siempre está en juego su fe en Dios.

1.2. Viajes y reconocimiento de la tierra prometida

Abrahán, como el resto de su familia, provenía de Ur de los Caldeos (Gn 11,31), que está al sur de Mesopotamia, a orillas del Éufrates, cerca del Golfo Pérsico. No obstante, el punto de salida fue Jarán (Gn 11,32 y 12,4), ciudad situada en la llanura de la alta Mesopotamia, también en la ribera del Éufrates, al noreste de Canaán. Probablemente Abrahán era uno de los amorreos o semitas noroccidentales, de los que recorrían —como seminómadas— Siria y Palestina llegando incluso hasta Egipto; la historia de Abrahán suele situarse entre el 1900 y el 1700 a.C.

En el Génesis se relatan dos viajes casi paralelos en los que Abrahán recorrió el país de norte a sur, haciendo escala, o estableciéndose durante algún tiempo, en lugares que habrían de tener especial significación en el futuro.

En la primera etapa del recorrido inicial el patriarca llega a Betel y a Siquem (Gn 12,6-8), luego alcanza la región del Négueb (Gn 12,9) y finalmente, como consecuencia de una fuerte sequía se ve obligado a bajar hasta Egipto (Gn 12,10-13). Siquem llegó a ser un santuario muy importante, situado al pie de los montes Garizim y Ebal (cf. Dt 11,30; Jos 8,33), en la zona montañosa de Samaría; allí tendrá lugar la renovación de la Alianza en tiempos de Josué (Jos 24). Betel, situado a unos 17 km al norte de Jerusalén, había de ser un santuario importante en la historia del reino del Norte (cf. 1 S 7,16; 1 R 12,29.33; 2 R 2,2-3). El Négueb es la región desértica del sur de Palestina y tiene como centro comercial y cultural más impor-

tante la ciudad de Berseba, situada en su zona norte. Con la narración esquemática de esta emigración de Abrahán y la erección de un altar en cada uno de los dos santuarios del norte, el autor sagrado deja constancia de la primera inspección de la tierra prometida. Pero surge la primera contrariedad: cuando parece que no habrá ningún inconveniente para hacerse con el país, todo se viene abajo; la tierra que Dios había prometido se vuelve hostil y Abrahán se ve obligado a buscar cobijo en Egipto donde sufrirá las consecuencias de vivir como extranjero emigrante; así queda reflejado en el episodio que narra el intento del faraón de desposar a Sara, la mujer del patriarca (Gn 12,14-20). Es la primera prueba a la fe de Abrahán que ha de seguir confiando en que la tierra que ha recorrido será un día suya y de sus descendientes.

En el segundo viaje se repite el mismo recorrido con mayor lentitud y por distinto camino: Abrahán regresó de Egipto al Négueb (Gn 13,1) y del Négueb a Betel (Gn 13,3). Allí el Señor disipa sus dudas antiguas y le repite la fórmula de la bendición: «Toda esta tierra que ves te la daré a ti y a tu descendencia para siempre» (Gn 13,15). Desde Betel volvió hacia el sur, a Hebrón[17] donde está la encina de Mambré (Gn 13,18). Finalmente regresó al Négueb y se estableció entre Cadés y Sur (Gn 20,1). Al adquirir en propiedad la cueva de Macpelá en Hebrón como sepultura familiar y al comprar unos terrenos a los hititas (Gn 23,1-20) deja de ser, de algún modo, forastero y nómada y adquiere un cierto derecho sobre aquel país.

El autor sagrado va dejando constancia de los puntos geográficos más importantes de la tierra prometida, pero sobre todo va señalando los lugares, tanto del norte (Siquem, Betel), como del sur (Hebrón, Berseba), en los cuales se dará culto al Dios verdadero. Y, en toda la narración, subbraya la fe del patriarca que, a pesar de que nunca llegó a dominar sobre aquel país, confió plenamente en la promesa de que lo harían sus descendientes. El rito de Alianza narrado en Gn 15,7-21confirma una vez más la promesa de la tierra, fijada ahora con fronteras bien detalladas: «A tu descendencia daré

---

[17] Hebrón es una ciudad situada en la parte meridional de los montes de Judá, en su vertiente occidental. Era un lugar importante de culto asociado a la encina de Mambré. Más tarde será un santuario importante del reino de Judá; allí fue investido rey David (2 S 2,1-4; 5,5), haciéndola capital del reino durante siete años y medio, antes de instalarse en Jerusalén. Era además, y esto es significativo, ciudad de refugio y ciudad levítica (Jos 20,7; 21,11); la escuela sacerdotal hace hincapié en que su origen se remonta a Abrahán que erigió allí los lugares de enterramiento para él y los suyos.

esta tierra, desde el río de Egipto hasta el gran río, el río Éufrates» (Gn 15,18).

1.3. Descendencia de Abrahán

La promesa de que Abrahán formaría un gran pueblo (Gn 12,2) fue la piedra de toque de la fe del patriarca en el Señor. También lo será de Israel a lo largo de la historia. En efecto, la vida de Abrahán está contada como una historia de familia plagada de escenas entrañables en las que se da razón del origen de los pueblos vecinos, en permanente tensión con el pueblo que saldría de las entrañas del patriarca. Y en cada episodio la fe de Abrahán sale fortalecida.

—*Ismael, el hijo de la esclava.* La primera parte del relato gira en torno a las relaciones Abrahán-Lot: juntos van a Egipto y juntos vuelven al Négueb y llegan hasta Betel (Gn 13,1); allí se separan, pero mantienen siempre una fuerte relación familiar (cf. Gn 14,13-16). En todo este tiempo el Señor no le había dado hijos a Abrahán, y el patriarca se queja: «¿Qué me vas a dar si estoy sin hijos y el heredero de mi casa va a ser Eliézer de Damasco?» (Gn 15,2) Es la primera contradicción a su fe, que motiva la renovación de la promesa por parte de Dios: «Te heredará uno que saldrá de tus entrañas» (Gn 15,4). Y Abrahán creyó en el Señor (Gn 15,6). Con el nacimiento de Ismael (Gn 16) se disipan las dudas y, de paso, se da razón del origen de los ismaelitas, caravaneros famosos en el desierto de Arabia, como se sabe por la historia de José (Gn 37,25-28). Abrahán es llamado por vez primera «padre de multitud de pueblos» (Gn 17,5).

—*Isaac, el hijo de la promesa.* El nacimiento de Isaac es el centro de la historia de Abrahán y la confirmación definitiva de que la fe del patriarca es tan firme como la promesa. En aquellos años y en aquella región resultaba sorprendente que el heredero de un personaje tan importante tuviera que ser el hijo de una esclava, por más que fuera el primogénito. Y más sorprendente aún que Dios mismo cumpliera su promesa con un procedimiento tan fuera de lugar. Es la segunda contradicción de la fe de Abrahán. Y de nuevo responde el Señor anunciándole primero que Sara, su mujer, le dará un hijo (Gn 17,19-22), confirmándoselo en la teofanía de Mambré (Gn 18) y cumpliéndolo en el alumbramiento que se relata con todo detalle (Gn 21,1-7). Renace así la certeza de la promesa divina.

—*Sacrificio de Isaac.* Cuando Abrahán ya parece encontrar despejado el horizonte de su descendencia, después de haber alejado a

Ismael con su madre, vuelve a ser objeto de zozobras: el Señor le pide que sacrifique a Isaac, su único hijo y su único heredero (Gn 22,2). El relato es dramático, intenso, entrañable, pero el desenlace resulta clarificador y lleno de esperanza. Vuelve a repetirse, ahora de forma definitiva, la bendición inicial: «Te colmaré de bendiciones y multiplicaré tu descendencia como las estrellas del cielo y como la arena de las playas» (Gn 22,17).

2. *Ciclo de Isaac*

La historia de Isaac no tiene relevancia en sí misma, sino que sirve de unión entre la de Abrahán y la de Jacob. Pero es importante la explicación teológica que transmite, porque confirma que Dios mantiene la promesa de la descendencia, de modo que la bendición inicial hecha a Abrahán pasa por generación de padres a hijos hasta llegar a los descendientes de Jacob, que son los epónimos de las doce tribus de Israel. En concreto, únicamente se reseñan dos acontecimientos de la vida de Isaac que no tienen su paralelo en otros episodios del ciclo de Abrahán: su casamiento con Rebeca (Gn 24), perteneciente al mismo clan familiar de Abrahán (Gn 24,15), y el nacimiento de sus dos hijos, Esaú y Jacob (Gn 25,19-26). Los episodios en los que el protagonista es sólo Isaac (Gn 26,1-35) podrían ser repetición del ciclo de Abrahán[18] y son por ello menos relevantes.

El matrimonio con Rebeca sirve para subrayar que la promesa divina se cumple hasta en los detalles más pequeños: Dios mismo designa a la esposa, y Rebeca debe dirigirse a la tierra de promisión y habitar allí. El nacimiento de los hijos es más significativo. Se subraya que Esaú era el primogénito y, según la costumbre de la época, el heredero. La insistencia en este detalle legal indica que Dios cumplirá sus promesas, pero no como los hombres esperan, sino según su propio designio. En la historia de la salvación siempre se resalta la trascendencia de Dios y su libertad para tomar iniciativas.

Isaac no llegó a conocer el país, porque parece que no se movió de Berseba en el Négueb, ni se le planteó ninguna duda sobre la pro-

---

[18] En Gn 26 se recogen diversos episodios relacionados únicamente con Isaac, muy semejantes a los que se han contado antes sobre Abrahán: el hacer pasar a su mujer por hermana (cf. 12,11-20; 20,2-18); las contiendas sobre los pozos del desierto (cf. 21,25-34); las apariciones del Señor y la construcción de un altar (cf. 12,8; 15,1-21), etc. Isaac se comporta de una manera semejante a como lo había hecho Abrahán.

mesa de poseer la tierra. Tampoco le surgieron dificultades sobre la descendencia; más bien lo contrario, pues Dios le ratificó la promesa de una prole numerosa «en atención a Abrahán» (Gn 26,24). La bendición de Jacob (Gn 27,27-29) es parte del ciclo siguiente, como veremos a continuación

La historia de Isaac termina cuando envía a Jacob a Mesopotamia (Gn 28,1-9), de donde era originario Abrahán, para que pueda tomar esposa de la misma familia que su antepasado. Nuevamente bendice a su hijo, recordando la promesa de Abrahán: «Que El-Saday te bendiga, te haga crecer y multiplicarte, y te conviertas en multitud de pueblos; que te conceda la bendición de Abrahán, a ti y a tu descendencia, para que poseas la tierra en que resides que Dios otorgó a Abrahán» (Gn 28,4).

3. *Ciclo de Jacob*

La historia de Jacob, como la de Abrahán, está estructurada en torno a los tres elementos teológicos fundamentales que el autor sagrado pretende enseñar: vocación, viajes y descendencia.

3.1. Vocación de Jacob

No hay un relato de vocación propiamente dicho, pero se narran tres acontecimientos iniciales en los que el autor sagrado descubre el destino de Jacob: su nacimiento, la consecución de la primogenitura y la bendición otorgada por Isaac.

Desde el nacimiento se señala que, contra toda lógica y contra la costumbre de la época, de los dos pueblos que representan los dos hermanos gemelos «el mayor servirá al menor» (Gn 25,23). La primogenitura que cronológicamente pertenece a Esaú pasa a Jacob porque Dios así lo ha querido.

Para mostrar que, aun dentro de la genealogía, todo se debe al designio divino, el autor sagrado construye dos relatos entrañables e irónicos sobre la adquisición de todos los derechos por parte de Jacob: en el primero Esaú, de aspecto bermejo, cambia sus derechos de hermano mayor por un plato de guiso rojizo (Gn 25,27-34): se justifica así el origen de los edomitas, descendientes de Esaú, que eran de tez rojiza (Gn 25,25); pero sobre todo se subraya la astucia de Jacob, el elegido por Dios, frente a la necedad de su hermano. El

segundo relato es el de la bendición de Isaac a Jacob (Gn 27): entre ironías, episodios familiares y gestos dramáticos tiene como objetivo realzar el alcance de la bendición de Isaac, idéntica a la de Abrahán: «Maldito el que te maldiga y bendito el que te bendiga» (Gn 27,29; cf. 12,3). El lector deduce con facilidad que Jacob es el más sagaz, pero también el elegido por Dios para heredar la promesa de poseer la tierra y formar un pueblo numeroso.

3.2. Viajes de Jacob

En los viajes la historia de Jacob tiene muchas semejanzas con la de Abrahán. En primer lugar sale camino de Mesopotamia de donde eran originarios sus antepasados (Gn 28,1-5), pero antes se detiene en Betel. La visión de Betel sobre la escala que llega hasta el cielo (Gn 28,10-22) es importante porque incluye la misma bendición que Dios había otorgado a Abrahán y a Isaac: «Yo soy el Señor, el Dios de tu padre Abrahán, el Dios de Isaac; voy a darte a ti y a tu descendencia la tierra sobre la que estás acostado. Tu descendencia será como el polvo de la tierra, te extenderás al este y al oeste, al norte y al sur, y en ti y en tu descendencia serán bendecidos todos los pueblos de la tierra» (Gn 28,13-14; cf. 17,8; 26,4). Además este episodio confirma la dignidad del santuario más importante del norte.

En Mesopotamia Jacob tomó como esposas a las dos hijas de Labán, Lía y Raquel —junto con sus respectivas esclavas—, adquirió riquezas abundantes y permaneció allí hasta que recibió de parte de Dios la orden de volver a su tierra (Gn 31,11-13), al país de Canaán.

En el camino de vuelta, en la Transjordania, a orillas de río Yaboc tuvo una experiencia religiosa extraordinaria: Dios se hizo el encontradizo, luchó con él, le cambió el nombre —ahora se llamará Israel— y le otorgó la bendición que inicialmente había pedido (Gn 32,22-32).

Desde allí se dirigió a Siquem donde compró campos, como había hecho Abrahán en Hebrón, y levantó una tienda (33,16-19). De nuevo se encaminó a Betel junto con toda su familia (Gn 35) y erigió allí un altar a El-Saday, que le renovó la bendición: «De ti se formará un pueblo e incluso una multitud de pueblos» (Gn 35,11). Finalmente «se estableció en el país en el que había residido su padre» (Gn 37,1), probablemente en Hebrón. Allí vivió hasta que al final de su vida bajó con sus hijos a Egipto (Gn 46,1-7).

Este cuadro de largos viajes y de largas estancias está cargado de significado. Ante todo porque en la historia de Jacob se mantiene viva la promesa de una tierra en la que sus descendientes se establecerán de modo definitivo; además se funden con su actividad las tradiciones ligadas a los lugares más importantes, como son los santuarios de Siquem y Betel. De este modo el lector entiende que la tierra prometida, con sus santuarios y sus recuerdos se deben a Jacob-Israel, el antepasado por antonomasia, el que dará el nombre al pueblo. Sin embargo, el final es dramático: Jacob tiene que abandonar el país, con lo que vuelve a quedar en entredicho la promesa de la tierra. Por eso, sólo se decide a bajar a Egipto cuando el Señor le reitera su bendición: «Yo soy Dios, el Dios de tu padre. No temas bajar a Egipto, porque te constituiré allí en un gran pueblo. Yo bajaré contigo a Egipto y yo te haré también subir» (Gn. 46,3-4). Al morir, sus hijos lo sepultaron en la cueva de Macpelá (50,13). Pero ellos permanecieron en Egipto con la esperanza de regresar un día a la tierra de la promesa.

3.3. Descendencia de Jacob

En la historia de Jacob tiene especial relieve su descendencia. La estancia de Jacob en la región de Padán-Aram (Mesopotamia) está narrada con un colorido extraordinario que refleja la vida de las tribus seminómadas de la época, las relaciones entre los clanes y la religiosidad de aquellas gentes. Pero todo ello sólo es el marco para resaltar la bendición de Dios, que le dio a Jacob hasta doce hijos, los once primeros nacidos en Padán-Aram (Gn 29,31-30,24) más Benjamín que nacerá ya en Canaán (Gn 35,16). El nacimiento de cada hijo, fruto casi siempre de la rivalidad entre las esposas de Jacob, refleja las cualidades que cada tribu tendrá después; todas serán diferentes, pero cada una y todas juntas son parte del designio divino de salvación.

Jacob siempre estuvo acompañado de su familia, pero los acontecimientos más significativos los lleva a cabo en solitario. Él solo fue protagonista del misterioso encuentro con Dios a orillas del Yaboc (Gn 32,23-33) cuando sus hijos habían pasado ya al país de Canaán. Aunque está solo, sin embargo está representando a todos los suyos, al pueblo entero. No sólo porque el nombre que recibe —Israel— es el nombre del pueblo, sino porque el episodio en su conjunto es un símbolo del modo de ser y de actuar del pueblo que busca conocer el nombre de Dios y conseguir su bendición, que se debate

entre las dificultades que le plantea su fe y que espera siempre que amanezca para que termine aquella angustiosa pelea.

A la entrada de Palestina, en Siquem, Jacob tiene las primeras escaramuzas con los habitantes de aquella región; pero ya no es él solo, sino que son sus hijos los que entablan la batalla. La posesión de la tierra no será fácil, se llevará a cabo entre angustias y miedos, como confiesa el propio Jacob: «Somos pocos y ellos se reunirán contra mí, me atacarán y me aniquilarán a mi y mi familia» (Gn 34,30). Con frecuencia las dificultades no vendrán tanto de los de fuera, cuanto de las propias tribus que pelean entre sí y tienden a la división, como queda reflejado en la historia de José. Pero el Señor suscitará una y otra vez a uno de entre ellos que conseguirá unirlos de nuevo.

4. *Historia de José*

Diez veces aparece en el libro del Génesis la expresión «ésta es la historia (literalmente, éstas son las genealogías) de...» (Gn 37,2), debido a la importancia que el autor sagrado da a la línea genealógica, como transmisora de la bendición y de la promesa. Ahora la emplea por última vez, situando al lector ante la parte final de la etapa de los patriarcas, la bajada de Jacob-Israel a Egipto: José, el hijo predilecto de Jacob, fue vendido por sus hermanos y llevado a Egipto (Gn 37); en aquel país prosperó y llegó a ser un personaje importante e influyente (Gn 39-41); cuando Jacob y el resto de sus hijos bajaron al país del Nilo, él los acogió con emoción y consiguió que el faraón los tratara con especial deferencia (Gn 42-48); finalmente, cuando el patriarca Jacob murió en Egipto, lo llevó a enterrar al país de Canaán (Gn 49-50).

La narración es muy diferente de todo lo anterior en estilo y contenido. Es posible que inicialmente fuera un relato independiente, de tipo sapiencial, en el que José era presentado como prototipo del buen israelita, sabio en su conducta y prudente en el ejercicio de la autoridad. Pero el autor sagrado lo empalma perfectamente con los relatos anteriores, subrayando los aspectos siguientes: que el mismo Dios de los patriarcas es quien guía a los hijos de Jacob hacia José, y que tanto José como sus hermanos añoran la tierra prometida a sus antepasados.

El final de esta historia, que viene a ser el final del libro del Génesis, vuelve a resaltar la promesa de la tierra, esta vez en labios de José: «Yo voy a morir; pero Dios os visitará sin falta y os hará subir desde esta tierra a la tierra que juró a Abrahán, Isaac y Jacob» (Gn 50,24). De esta forma queda abierta la puerta de la esperanza. Los mismos

que quedan en Egipto serán los que subirán a la tierra de la promesa, pero esta vez no como personas individuales con sus familias, sino formando una comunidad homogénea, un pueblo, el pueblo que Dios se ha elegido y al que transfiere las promesas hechas a los patriarcas.

2. De Egipto a Canaán

La historia del pueblo desde sus orígenes en Egipto hasta su establecimiento en el país de Canaán está contenida en los libros del Éxodo, Números y Deuteronomio, que narran la salida de Egipto y la travesía del desierto, y en el de Josué, que relata la conquista y el asentamiento de las tribus en Canaán.

De los libros del Pentateuco merece un análisis más pormenorizado el Éxodo, porque contiene los acontecimientos y las normas que constituyen la esencia misma de Israel como pueblo. Los acontecimientos fundamentan su existencia como tal, pues de hecho en este libro se habla por primera vez del «pueblo de Israel» (*'am Israel*, en hebreo), o de «los hijos de Israel», y muy pocas veces de «las tribus de Israel». Los sucesos más importantes por orden cronológico son los siguientes: esclavitud en Egipto, nacimiento de Moisés, salida de Egipto acompañada de grandes prodigios obrados por Dios, institución de la Pascua, establecimiento de la Alianza en el Sinaí, primeras apostasías y establecimiento del culto.

Las normas contenidas en el Éxodo constituyen el cuerpo legal que regula toda la vida de Israel: las actividades sociales y jurídicas en el llamado «Código de la Alianza» (Ex 20,22-23,33), la actividad cultual de fiestas y peregrinaciones en el «Código Ritual» (Ex 34,10-28) y la vida moral en el Decálogo o «Código Moral» (Ex 20,1-17)[19].

---

[19] El Levítico contiene las normas que regulan el culto y las disposiciones acerca de los sacrificios, las ofrendas y las fiestas; en él tiene particular relevancia el «Código de Santidad» (Lv 17-26).

El libro de los Números es muy variado pues mezcla episodios importantes del pueblo en la travesía del desierto con textos legales y con piezas poéticas; lo específico es el marco geográfico, a saber, el desierto en el que el pueblo deambula y en el que Dios se manifiesta.

El Deuteronomio está formado por tres grandes discursos atribuidos a Moisés, precedidos de una introducción breve y seguidos de un largo epílogo. Recoge los acontecimientos principales de la última etapa inmediatamente anterior a la entrada en Canaán; relata incluso la muerte de Moisés. En cuanto a normas, es importante el «Código Deuteronómico» que abarca los caps. 12-26.

La clave de la legislación es que forma parte de la Alianza, de modo que su cumplimiento garantiza el favor divino y su transgresión exige necesariamente el castigo para recomponer la Alianza quebrantada.

Para hacernos una idea del origen del pueblo de Israel tal como está narrado en el libro del Éxodo, debemos detenernos en tres elementos fundamentales: la figura de Moisés, la salida de Egipto y el alcance de la Alianza del Sinaí.

1. *La figura de Moisés*

Moisés no es presentado como heredero de sus antepasados, ni se fundamenta su misión en la genealogía[20] o en la herencia recibida de su familia, sino en la llamada de Dios que se le manifestó de modo extraordinario en el episodio de la zarza incandescente (Ex 3,1-10), le comunicó su nombre (Ex 3,11-15)[21] y le encomendó la misión de sacar al pueblo de la opresión de los egipcios (Ex 3,16-22).

---

[20] Aunque era de la tribu de Leví, no se menciona su genealogía y sólo muy tarde aparece el nombre de su padre (Amram, según Ex 6,20 o Yoquébed según Nm 26,59).

[21] El autor sagrado constata que el Dios del Sinaí es el mismo que el de los antepasados: «Yo soy el Dios de tu padre, el Dios de Abrahán, el Dios de Isaac, y el Dios de Jacob» (Ex 3,6). Moisés no es, por tanto, fundador de una religión nueva, sino que asume la tradición religiosa de los patriarcas, pero recibe del mismo Dios la revelación del nombre divino con el que será invocado en Israel :«YHWH». Sobre el significado de Yahwéh se han propuesto muchas soluciones que quizá no se excluyan unas a otras. Las más importantes son las siguientes: a) Dios en este episodio contesta con una evasiva, para evitar que los israelitas, contagiados de ritos mágicos, pensaran que conociendo el sentido del nombre tenían poder sobre la divinidad. Según esta hipótesis «Soy el que soy» equivaldría a «Soy el que no podéis conocer», «el innombrable». Esta solución subraya la trascendencia de Dios. b) Dios manifestó más bien su propia naturaleza de ser subsistente. «Soy el que soy» significa el que es por sí mismo, el ser absoluto, aquél cuya esencia es ser. Dicha explicación aparece con frecuencia en la interpretación cristiana. c) Basándose en que Yahwéh es una forma causativa del antiguo verbo hebreo *hwh* (ser), Dios se mostraría como «el que hace ser», el creador. No tanto en su sentido más amplio, como creador del universo, sino sobre todo, en concreto: el que da el ser al pueblo y está siempre con él. Así invocar a Yahwéh traerá siempre a la memoria del buen israelita la razón de ser de su existencia, como individuo y como miembro del pueblo elegido. En época tardía, hacia el siglo IV a.C., por reverencia al nombre divino, se evitó pronunciarlo, sustituyéndolo en la lectura del texto sagrado por «Adonay» (mi Señor). La versión griega lo traduce por *Kyrios* y la latina por *Dominus*. Con este título será aclamada la divinidad de Jesús: «Jesús es Señor». La forma medieval *Jehováh* es el resultado de leer equivocadamente el texto hebreo vocalizado por los masoretas, por lo que hoy no tiene justificación.

En el desempeño de su misión Moisés tuvo que superar todo tipo de obstáculos: en primer lugar, la oposición de los propios israelitas que no aceptaban de buen grado su liderazgo ni comprendían que aquella empresa fuera querida por Dios ni beneficiosa para ellos. También la tozudez del faraón, que una y otra vez se negaba a dar crédito a las propuestas que Moisés le hacía y menos aún a dejar salir al pueblo. Y finalmente, los elementos de la naturaleza, tanto los que parecían obstaculizar la salida de los israelitas, como los que en el desierto aumentaban la crudeza de la travesía, en concreto, la falta de agua o de comida. Sin duda, la dificultad más dolorosa era la que provenía de los suyos: comienza cuando todavía vive en la corte del faraón (cf. Ex 2,14), rebrota cuando se presenta ante ellos para sacarlos de la esclavitud (Ex 5,21), y se prolonga con las primeras murmuraciones en el desierto (cf. Ex 15,22-24; 17,1-7). Paulatinamente Moisés logra que le sigan y que los israelitas acepten de buen grado la Alianza del Señor con las exigencias que comporta[22].

Moisés será considerado por las generaciones futuras como el gran profeta (cf. Dt 18,18; Os 12,14) porque guió a su pueblo no con la fuerza de las armas, sino con la convicción de la palabra; él fue el intermediario entre Dios y su pueblo, unas veces para transmitirles las palabras del Señor, otras para ser su intercesor más cualificado.

Pero Moisés, ante todo, fue el prototipo de su pueblo. En efecto, su vida es imagen de la vida de Israel: su nacimiento prodigioso, «sacado de las aguas» (Ex 2,10), prefigura el nacimiento del pueblo a través de las aguas del mar Rojo; su infancia fácil en la corte del faraón (Ex 2,10) recuerda los años que los hijos de Israel vivieron tranquilos en Egipto (Ex 1,7); su huida, que le llevó a vivir como extranjero en Madián (Ex 2,11-25), es también imagen de la persecución del pueblo. En consecuencia, la fe de Moisés en el proyecto divino (Ex 4,1-9) será el fundamento de la fe de todo el pueblo.

2. *La salida de Egipto*

Los quince primeros capítulos del Éxodo narran los acontecimientos de la salida del país de la opresión. Como es habitual, el

[22] Varias veces se repite: «Haremos todo cuando ha dicho el Señor» (Ex 24,3. 7; 19,8; 25,9).

autor sagrado no pretende una exactitud cronológica[23] ni geográfica[24], sino una enseñanza religiosa, a saber, que Dios intervino de modo extraordinario en la salida y en la formación del pueblo. Así se explica el género épico de estas narraciones y el carácter extraordinario de las señales que muestran la cercanía de Dios con su pueblo.

El relato está bien construido en dos etapas: la preparación, que abarca los doce primeros capítulos, y la salida propiamente dicha, que ocupa los tres siguientes[25].

—*Preparación* (Ex 2,1-13,16). Desde el nacimiento de Moisés se vislumbra la liberación: él mismo es librado de las aguas y, todavía joven, defiende a un hebreo de las vejaciones de un egipcio e intenta atajar las desavenencias entre dos hombres de su raza; por es-

---

[23] Lo más probable es que la salida de los israelitas del país de Egipto tuviera lugar en el siglo XIII a.C., cuando en el país del Nilo se estaban llevando a cabo las construcciones más importantes de su historia. Los faraones Seti I (1291-1279) y Ramsés II (1279-1212) llegaron al trono en un momento de paz y de hegemonía en el país, y promovieron notables empresas religiosas y culturales, entre las que destacó el proyecto de obras monumentales, para cuya construcción se sirvieron de los residentes extranjeros, especialmente de los semitas. La mención en Ex 1,11 de las ciudades de almacenamiento, en cuya construcción participaron los israelitas, resulta más fiable y hace suponer que fue en el siglo XIII cuando tuvo lugar la salida de Egipto. Las grandes edificaciones que impulsaron Seti I y Ramsés II, eran desconocidas en los siglos anteriores.

Por otra parte, admitiendo que el éxodo se iniciara a principios del siglo XIII, la conquista de Palestina se situaría unos cuarenta años más tarde, es decir, en la segunda mitad del mismo siglo XIII, fecha en la que los arqueólogos datan la destrucción de numerosas ciudades de Canaán, tales como Laquís, Jasor y otras.

[24] Los datos geográficos del libro del Éxodo no son suficientes para descubrir con exactitud el itinerario de los israelitas por la península del Sinaí. Sabemos que no utilizaron ninguna de las rutas habituales, sino que dieron un rodeo por el desierto (Ex 13,18), en dirección al Mar Rojo. Este mar circunda la península del Sinaí formando el golfo de Ácaba en la parte oriental y el golfo de Suez en la occidental. La construcción del canal de Suez ha modificado sensiblemente la topografía, pero se sabe que, entre el golfo de Suez y el Mediterráneo, había una serie de lagos y marismas que recibían los efectos de las mareas dando a esas aguas un tono rojizo; de ahí que a toda la zona se la denominara también Mar Rojo; ya la versión griega de los Setenta, y con ella el Nuevo Testamento (Hch 7,36 y Hb 11,29), hablarán aquí de Mar Eritreo (*erythrós* significa «rojo»). En cambio, el texto hebreo lo llama «Mar de las Cañas» por la cantidad de papiros que crecen en sus orillas. Es muy probable, por tanto, que los israelitas acaudillados por Moisés atravesaran una de esas zonas pantanosas, y no el mar propiamente dicho.

[25] Más en concreto, la preparación remota comprende Ex 1,1-7,7 (nacimiento y vocación de Moisés), y la preparación inmediata, Ex 7,8-13,16 (plagas e institución de la Pascua). La salida está relatada en Ex 13,17-14,31 y termina con un himno cultual de acción de gracias en Ex 15,1-21.

tas actuaciones tiene que salir huyendo de la corte de faraón (Ex 2,11-15). En Madián recibe de Dios el mensaje de liberar a su pueblo: no hay bendición ni promesa de una tierra, como en los relatos patriarcales, pero sí la certeza de la presencia del Señor que acompañará a su pueblo y a su líder: «Yo estaré contigo» (Ex 3,12)[26].

Una vez recibida la misión de sacar al pueblo de Egipto comienza la empresa de convencimiento, primero a los suyos —con la ayuda de su hermano Aarón, asociado a la empresa por el mismo Dios (Ex 4,10-17)—, luego al faraón, gracias al apoyo del propio Señor-Dios que envía hasta diez plagas[27]. En definitiva es el Señor quien arranca del faraón el permiso de salida, y Moisés es sólo su intermediario y portavoz.

La última plaga coincide con la institución de la Pascua (Ex 12) que vendrá a ser la fiesta y el sacrificio central en la vida de Israel, porque en ella se conmemora la prodigiosa intervención del Señor en la liberación y el origen de Israel. Es, sin duda, un acontecimiento clave en la historia de la salvación.

El Señor ha conseguido que todos y todo esté dispuesto para partir: el faraón ha cedido ante las plagas (Ex 12,31s), los egipcios están asustados ante el poder divino (Ex 12,33), y los hijos de Israel, que han celebrado la Pascua, recogen sus enseres y hasta solicitan a los egipcios objetos preciosos y vestidos (Ex 12,35).

—*La salida* (Ex 13,17-14,31). Está narrada con pinceladas épicas que hacen de ella la hazaña nacional por antonomasia. Lo más sobresaliente, a lo que va orientado todo el relato, es la protección del Señor y la cercanía a su pueblo, simbolizada en aquella columna que durante los días tórridos del desierto le da sombra y durante las noches oscuras luz (Ex 13,21).

El paso del mar Rojo[28] refleja la intervención portentosa del Señor. No es necesario explicar todos los detalles y prodigios, sino

---

[26] El relato de la vocación de Moisés (Ex 3,1-15) es paradigmático de otros que vendrán después en los libros del Antiguo Testamento, pues recoge los elementos esenciales: teofanía (Ex 3,4-7), encargo de la misión (Ex 3,8-10), exposición de objeciones (Ex 3,11) y confirmación con signos (Ex 3,12).

[27] La plagas ponen de manifiesto poco a poco que el Señor tiene un poder supremo sobre todas las criaturas: las tres primeras son una competición con los magos egipcios que finalmente se retiran vencidos; las tres siguientes son una manifestación de poder sobre las fuerzas de la naturaleza; la séptima, la tormenta, es como una teofanía solemne; las tres últimas van minando la terquedad del faraón hasta que la muerte de los primogénitos consigue doblegarlo del todo.

[28] En el relato (Ex 14,1-31) hay huellas de las dos grandes tradiciones, lo cual indica que en cada una estaba muy vivo el recuerdo de la liberación prodigiosa que Dios llevó a cabo. La deuteronomista presenta el paso del mar como un acontecimiento

comprender que son expresión real y literaria de que sólo el Señor ha otorgado la salvación a su pueblo. Cuando los restantes libros de la Biblia recuerdan el paso del mar Rojo están proclamando o agradeciendo la liberación llevada a cabo por Dios.

El himno final del cap. 15 es probablemente más antiguo que la misma narración que precede: canta los prodigios del paso del mar (vv. 4-13), pero también la travesía del desierto (vv. 14-16) y la posesión de la tierra de Canaán (vv. 17-18). Llama la atención que en este himno no aparezca el nombre de Moisés ni el de ningún otro personaje. Es señal de que en la liberación los protagonistas son únicamente el Señor, Dios de Israel, y el pueblo formado por los hijos de Israel.

3. *La Alianza*

La travesía por el desierto tiene como acontecimiento central lo ocurrido cuando los israelitas estuvieron acampados al pie del monte Sinaí, porque allí tuvo lugar la teofanía más importante de la historia de Israel y el establecimiento de la Alianza. Los demás sucesos —murmuraciones contra Moisés, idolatría del becerro de oro, construcción del Santuario del desierto, etc.— se derivan y tienen su punto de referencia en el pacto solemne entre Dios e Israel.

Ya en la segunda narración de la llamada de Moisés (Ex 6,2-13) se indica que la liberación de la servidumbre de los egipcios tiene como finalidad un pacto sagrado: «Os constituiré en pueblo mío y seré vuestro Dios» (Ex 6,7). Pero el rito de la Alianza está descrito en los caps. 19-24, y la renovación en el cap. 34, en los cuales aparecen expresiones como «guardar la alianza» (Ex 19,5), «el libro de la alianza» (Ex 24,7), «sangre de la alianza» (Ex 24,8), «palabras de la alianza»

---

grandioso en el que se combinan de modo extraordinario una serie de elementos naturales (fuerte viento, el trabarse las ruedas en el lodo, etc.). La sacerdotal acentúa más aún lo sobrenatural: interviene el ángel de Dios, las aguas se dividen formando dos murallas entre las que pasan los israelitas, y al juntarse de nuevo anegan los carros del faraón y sus jinetes, etc. Ambas tradiciones reflejan la intervención portentosa del Señor. Con todos estos datos la narración es coherente y conjuga con maestría los elementos de una magnífica epopeya: señala el escenario geográfico concreto (Ex 14,2); recoge los discursos de Dios que contienen un mandamiento y un oráculo (Ex 14,3-4.15-18.26); intercala diálogos vivos entre Moisés y el pueblo (Ex 14,11-12) o entre Moisés y Dios (Ex 14,15); y, sobre todo, subraya lo prodigioso del acontecimiento: el Faraón sale con *toda* su guarnición (Ex 14,7); el Señor interviene *directamente* en favor de los suyos (Ex 14,14); *con sólo su mirada* aterroriza a los egipcios (Ex 14,24), etc. El resultado final es la experiencia viva de que Dios ha conseguido la salvación de su pueblo.

(Ex 34,28), etc. El sentido de la Alianza no es únicamente la imposición de unas normas por parte de Dios, que equivaldría a la exigencia unilateral de cumplir unas leyes venidas de fuera para regular la vida religiosa y moral del pueblo. Tampoco es sólo el compromiso que los israelitas tomaron delante de Dios de poner en práctica unas leyes constituyentes. Es fundamentalmente un pacto bilateral según el cual Dios, que toma la iniciativa, propone al pueblo un compromiso que conlleva unas obligaciones por ambas partes: Dios se obliga a proteger con predilección a Israel; el pueblo, en contrapartida, tomará como único Dios al Señor y acogerá todos sus mandatos. La Alianza, por tanto, es un acontecimiento que regula la vida religiosa, moral y social de los miembros del pueblo, pero que afecta sobre todo a lo más íntimo de la persona y a la constitución misma del pueblo de Dios, pues refleja la relación peculiar que el Señor mantiene con su pueblo.

El término Alianza, en hebreo *berit*, parece que significa «entre-dos», es decir, compromiso mutuo entre dos personas. Es probable que el modo de describir el establecimiento de la Alianza sinaítica esté inspirado no tanto en los pactos entre particulares, como, por ejemplo, los descritos en el libro del Génesis entre Jacob y Labán (Gn 31,44) o entre Abrahán y sus vecinos (Gn 14,13), sino en los pactos de vasallaje que sellaban la paz entre pueblos. Se han conservado algunas fórmulas de estos pactos pertenecientes al segundo milenio antes de Cristo, que tienen muchas semejanzas con el formulario que se recoge en el Éxodo y en otros libros de la Biblia. Sin embargo, la Alianza sinaítica, en relación a esos otros pactos, presenta una diferencia digna de señalar: la Alianza del Sinaí contiene una amplia legislación que regula la vida entera del pueblo, y su esencia es que, con tal Alianza, Dios hace de Israel «un reino de sacerdotes y una nación consagrada» (Ex 19,6). No sólo se sella una paz o un vasallaje, sino que se eleva al pueblo a la más alta dignidad.

La Alianza será permanentemente renovada en la liturgia de Israel y recordada en la enseñanza profética; cuando el pueblo la quebrante con sus delitos Dios mismo volverá a establecerla (cf. Jr 31,31-34). Finalmente, en la plenitud de los tiempos, Jesucristo sellará definitivamente con su sangre la Alianza nueva y eterna (cf. Hb 8,6-13).

4. *La preparación para entrar en la tierra prometida*

A pesar de tener la Alianza, los israelitas en muchas ocasiones no fueron fieles a ella. Sin embargo, Dios siempre los perdonó. La

historia de Israel fue una sucesión de experiencias de pecado, de castigo y de perdón. Los libros del Levítico, Números y Deuteronomio dan explicación de cuáles son las consecuencias de la Alianza al hilo del peregrinar del pueblo de Dios por el desierto en su marcha hacia la tierra de Canaán.

Se enseña en primer lugar (Levítico) que el modo que tiene el pueblo de conocer la voluntad de Dios se encuentra en la ley y en el culto. La legislación cultual era abundante en el momento en que se puso por escrito el Pentateuco. Tras narrar la Alianza en el Sinaí se consideró apropiado exponer esa legislación cultual. Así queda claro que es Dios mismo quien ordena a su pueblo, por medio de Moisés, cómo ha de servirle en todo momento.

Pero la historia del pueblo debía continuar, ya que en el libro del Éxodo Israel había quedado junto al Sinaí y, sin embargo, Dios le había prometido la tierra de Canaán. Por eso se narra la reanudación de la marcha por el desierto, avanzando todos en perfecto orden, y se presentan las pruebas a las que el pueblo es sometido (Números). Ante ellas muchos claudicaron. Esto explica los cuarenta años de peregrinación: que aquella generación pecadora quedará purificada, y la nueva se encontrará en condiciones de pasar el Jordán y tomar posesión de la tierra que Dios le había prometido a Abrahán. La intencionalidad profunda de las narraciones del desierto es mostrar la tensión entre el castigo y la salvación. Aquél alcanza incluso a Moisés y Aarón que no entrarían en la tierra prometida; la salvación se refleja en cambio en el nombre del nuevo héroe, Josué, que significa precisamente «El Señor salva».

Finalmente, la llegada a las llanuras de Moab, frente a la tierra prometida, era el momento adecuado para los grandes discursos de Moisés en los que venía claramente interpretada la historia de Israel como historia de salvación: Israel ha sido elegido por Dios, no por ser un pueblo numeroso ni extraordinario, sino por el gran amor con que Dios lo amó (Deuteronomio).

La conquista y el asentamiento de las tribus en la tierra de Canáan (Josué) culminará la liberación del pueblo que Dios obró mediante Moisés. Dios cumple así las promesas hechas a los patriarcas. Israel posee ya la tierra que le permitirá ser también una nación.

IV. ISRAEL COMO NACIÓN

Juan CHAPA

La posesión de la tierra constituyó un momento trascendental en la historia de Israel. El establecimiento de las tribus en el país de Canaán dio paso a una época que culminó con la configuración de Israel como nación monárquica y terminó en el siglo VI a.C. con la destrucción de Jerusalén por los ejércitos de Nabucodonosor y la deportación a Babilonia de los principales estamentos de la sociedad israelita. Los acontecimientos históricos de este periodo quedaron recogidos fundamentalmente en los libros de Josué, Jueces, 1 y 2 Samuel, 1 y 2 Reyes. Forman lo que se denomina la «historia deuteronomista» por tener los mismos rasgos doctrinales que el libro del Deuteronomio. En ella se subraya por encima de todo que es Dios quien guía el destino y los avatares del pueblo de Israel por medio de la Alianza, renovada una y otra vez. La «historia deuteronomista» es, pues, una historia teológica, religiosa, «interesada»; una reflexión llevada a cabo y consignada por escrito bajo la inspiración del Espíritu Santo sobre hechos vividos en el pasado.

El conjunto de toda esta historia, terminada de escribir algo después de la cautividad de Babilonia, tenía la finalidad de explicar precisamente ese destierro; es decir, quería dar razón de cómo y por qué el pueblo de Israel había perdido la tierra que Dios había prometido a los patriarcas y, tras la esclavitud en Egipto, se la había dado a los israelitas. Con la destrucción de Jerusalén y el exilio, los habitantes

de Judá también han sido arrancados de aquella tierra. ¿Es que Dios ha faltado a sus promesas, o se ha olvidado de su pueblo? La respuesta que se da a esta pregunta es clara: el destierro no es imputable a Dios, sino al pueblo mismo que por sus pecados ha merecido este severo castigo. Dios ya había advertido por medio de Moisés —y así se recoge en el libro del Deuteronomio— que el pueblo tomaría posesión y se mantendría en esa tierra si cumplía los mandamientos que Dios establecía (cf. Dt 4,1; 8,7-20, etc.). Dios fue fiel a su promesa dándoles la tierra de Canaán (libros de Josué y Jueces) e incluso les dio un rey como tenían las otras naciones para que hiciera de mediador entre Dios y el pueblo (libros de Samuel), prometiéndole que su trono permanecería para siempre (cf. 2 S 7,14). Pero el pueblo no cumplió la parte que le correspondía en aquella Alianza y no fue fiel a Dios. Los reyes sucesores de David se fueron tras los ídolos e hicieron pecar al pueblo (libros de los Reyes). Por eso perdieron la tierra[29].

Para examinar con más atención los acontecimientos de este periodo que se narran en la Biblia, procederemos en tres pasos. En primer lugar, se recordarán los principales sucesos de la historia de Palestina que se conocen por fuentes históricas extrabíblicas y quedan reflejados en la Biblia. En segundo lugar, se mostrará el modo en que la Sagrada Escritura interpreta esas vicisitudes históricas. Finalmente, se tratará de la figura de los profetas que fueron los verdaderos orientadores del pueblo en esa época.

---

[29] Para componer esta gran historia sus autores se sirvieron de diversas fuentes. El documento inspirador pudo haber sido una redacción de la Ley hecha por personas provenientes del reino del Norte, después de la desaparición de éste (722 a.C.), llevada a cabo en tiempos de Josías (cf. 2 R 22) y recogida en el libro del Deuteronomio. También los autores dispusieron de tradiciones orales o ya escritas sobre la conquista de la tierra, y ciertamente tuvieron a su disposición crónicas de los reinados de los reyes de Israel y de Judá. No menos importantes fueron los recuerdos sobre la actividad de los profetas, especialmente de Elías y Eliseo, de los que muy probablemente ya había relatos organizados en ciclos. Con todo ese material compusieron la historia del pueblo desde la entrada en la tierra de Canaán hasta la pérdida de esta tierra. Tal como han llegado hasta nosotros los libros de la Biblia, el Deuteronomio está literariamente separado de esta historia y forma parte del Pentateuco. Y los libros de Josué, Jueces, 1 y 2 Samuel y 1 y 2 Reyes forman un conjunto unitario por sí mismos, conjunto que en la Biblia hebrea recibe el nombre de «profetas anteriores»: «profetas» porque juzgan la historia a la luz de la palabra de Dios, «anteriores» porque van delante de los otros libros proféticos como Isaías, Jeremías, Ezequiel y los Doce profetas menores.

1. Marco histórico de la «historia deuteronomista»

Las fuentes extrabíblicas permiten establecer un marco amplio en el que encajar los acontecimientos que se narran en la «historia deuteronomista». A grandes rasgos es como sigue.

Entre los años 1250 y 1050 a.C. hubo un gran movimiento de población en todo el Medio Oriente, que afectó también a la tierra de Canaán. Gentes llegadas de otros lugares comenzaron una colonización y explotación agrícola en los altos de Efraím, en la Palestina central. En ellos, y de acuerdo con las características más apropiadas de cada terreno, fueron apareciendo zonas dedicadas al cultivo de los cereales, productos de huerta, vino o aceite, así como al pastoreo. En esa época se encuadran los relatos recogidos en los libros de Josué y de los Jueces sobre el asentamiento en Canaán de unas tribus llegadas del desierto procedentes de Egipto.

Hay suficientes testimonios de que con el paso del tiempo, a partir del año 1050 y hasta el 850 a.C., cuando se fue logrando una plena sedentarización de la población de la zona central de ese territorio, aquellas tierras proporcionaron un notable rendimiento agrícola a sus habitantes. La población creció y el comercio con las regiones limítrofes alcanzó un gran desarrollo. Los libros de Samuel se enmarcan en los inicios de esta época.

En este periodo se construyó la ciudad de Samaría, que ya no era una «ciudad estado» según el modelo tradicional de la región, sino una verdadera capital política, con los servicios públicos necesarios para organizar el comercio y la defensa de toda la zona central de Palestina. En los textos asirios de esa época aparece el nombre de Samaría, y se designa a su territorio con el nombre de Israel o como el país de Omrí. También se citan algunos de sus gobernantes, como Ajab, Jehú y Menajem, a cada uno de los cuales se aplica la denominación genérica de «hijo de Omrí». En una estela de piedra de esa época con una inscripción en honor de Mesá, rey de Moab, se habla de YHWH como Dios de Israel.

En diversas ocasiones, el rey de Samaría tuvo que ceder ante el poderío de Asiria y se vio obligado a pagarle tributos. Sin embargo, con la subida al poder de Teglatpalasar III de Asiria (745-727 a.C.) el panorama cambió radicalmente. Este rey no se contentó con tributos esporádicos, sino que tomó la decisión de anexionar a su reino el territorio de los pueblos que no quisieran someterse: los convirtió en provincia asiria, deportó a parte de sus habitantes a otras zonas y repobló sus tierras con colonos traídos de otros lugares. En una de sus

campañas atacó y se apoderó de la mayor parte del territorio de Israel con excepción de la capital, Samaría. A la muerte de Teglatpalasar III, Israel intentó sacudirse el yugo del país de Asur y el nuevo rey asirio Salmanasar V puso cerco a la ciudad. Al cabo de tres años, en el 722 a.C., Samaría fue invadida. El sucesor de Salmanasar V, Sargón II (721-705 a.C.), se encargó de organizar la deportación; y Samaría y sus territorios quedaron así convertidos en una provincia asiria.

Estos datos, bien documentados en testimonios extrabíblicos, son coherentes con las noticias que han trasmitido los libros de los Reyes acerca de la monarquía de Israel, que tuvo a Samaría por capital a partir de Omrí (cf. 1 R 16,24), fue gobernada entre otros por Ajab (cf. 1 R 16,29-22,40), Jehú (cf. 2 R 9,1-10,36) y Menajem (cf. 2 R 15,17-22), y cayó finalmente en manos del rey de Asiria que deportó a la población (cf. 2 R 17,5-6).

Mientras tanto, en la región meridional, sobre todo en los alrededores de Jerusalén y en el valle de Ayalón, zonas en las que había pequeños poblados con mercado, se daba una agricultura próspera. A comienzos del siglo VII a.C., unos años después de la caída de Samaría en manos del poder asirio, se produjo un considerable desarrollo de la ciudad de Jerusalén. Aumentó notablemente su población y logró una creciente prosperidad, factores que le proporcionaron, en ese momento, los rasgos de una capital importante. La inscripción del rey asirio Senaquerib (hacia el 690 a.C.) refiere el nombre del soberano de Jerusalén, Ezequías, y el gentilicio de sus súbditos: judíos. Según la misma inscripción, Ezequías, después de haber intentado resistir a Senaquerib, hubo de pagarle un fuerte tributo y pasó a ser su vasallo.

Entre el siglo VII y el VI a.C. el poder asirio se fue debilitando, a la vez que se abría paso el creciente poderío militar de Babilonia. El rey de Judá no pudo soportar el embate de las fuerzas de Nabucodonosor. Tras el asedio y toma de la fortaleza de Laquís cayó también Jerusalén. En textos de esa época se puede leer cómo los defensores de Laquís buscaron la ayuda de Egipto. También hay otro dato de singular importancia: el Dios en el que acuden pidiendo auxilio es *YHWH*, el mismo que, como antes se señaló, era invocado como Dios de Israel.

La ciudad de Jerusalén fue tomada por Nabucodonosor, rey de Babilonia, en la primera mitad del siglo VI a.C. (587 a.C.). Nabucodonosor se llevó cautivos a Babilonia al propio rey de Jerusalén, Yoyaquín, y a los personajes más importantes del reino tanto en el ámbito político como religioso.

Con la conquista de Jerusalén y su sumisión al poder babilónico, la transformación de la estructura social de la región —que se venía preparando desde la caída de Samaría— llegó a su punto álgido. En esos territorios, sobre todo en las partes conquistadas por Asiria, se habían producido traslados masivos de población: parte de la población autóctona había sido deportada a otros lugares, y sus tierras se repoblaron con gentes desarraigadas que provenían de otras regiones. Como consecuencia, a finales del siglo VI a.C., una gran parte de los que vivían en ese territorio no eran descendientes de los anteriores pobladores, sino de los nuevos inmigrantes asentados en aquellas tierras.

En los relatos de los libros de los Reyes y de las Crónicas se habla de algunos de estos acontecimientos, atestiguados también a partir de la arqueología y de la documentación extrabíblica: el sitio de Jerusalén por Senaquerib en tiempos de Ezequías (cf. 2 R 18,13-19,37; 2 Cro 32,1-23), las incursiones de los ejércitos babilónicos por todo el territorio (cf. 2 R 24,1-4); la caída de Jerusalén en manos de Nabucodonosor (cf. 2 R 24,10-25,21), etc. Pero para la mayor parte de los sucesos que ocurrieron en Palestina durante estos años no tenemos más testimonios que los que encontramos en la Biblia. Y éstos se nos presentan como historia de salvación.

2. Interpretación de la historia: la fidelidad de Dios y la infidelidad del pueblo

1. La tierra prometida, don de Dios (Josué)

El libro de Josué narra la conquista de la tierra y el reparto que de ella se hizo entre las doce tribus de Israel. Dios cumple así las promesas hechas a los Patriarcas; pone esa tierra en manos de los israelitas que no la conquistan con su poder militar sino con la ayuda de Dios. Además Él mismo la reparte entre los hijos de Jacob para que cada uno pueda gozar de paz y prosperidad en la tierra asignada a su familia. Como correspondencia a la fidelidad de Dios que ha cumplido sus promesas, se reclama la fidelidad de todo el pueblo a la Alianza establecida con Él. De ahí que el libro termine con el solemne rito de la renovación de la Alianza en Siquem, presidido por Josué (Jos 24,1-28).

Como es habitual en la historia de la Biblia, el autor sagrado no pretende ceñirse en sus relatos a una exactitud cronológica o topo-

gráfica, sino que recoge textos y tradiciones orales antiguas, reuniéndolos con una finalidad eminentemente teológica[30]: la tierra de Israel es un don de Dios y garantía de su Alianza con Israel (Jos 21,43-45), pero también es el lugar en el que Israel debe comportarse como pueblo elegido y cumplir lo que Dios le ordena. Cuando el pueblo es fiel, avanza en la conquista de la tierra, cuando se aparta de Dios, pierde la tierra. Como en esta primera etapa de asentamiento no se encuentra pecado en el pueblo, la conquista resulta un paseo triunfal. Sin embargo, con el paso de los años Israel sufrirá la pérdida de la tierra y el destierro, como consecuencia de su alejamiento del Señor. No obstante, gracias a la fidelidad de Dios, podrá mantener firme la esperanza de que el Señor lo llevará de nuevo al lugar de reposo que le había concedido. Aunque pueda parecer una meta inalcanzable, Dios es fiel y su poder no conoce límites.

Una característica importante de la tradición bíblica es la de presentar con singular realce a los protagonistas de los grandes momentos de la historia, por ser elegidos por Dios para llevar a cabo una parte de su proyecto salvífico. En este caso es Josué, que fue el instrumento del que Dios se sirvió para dar a su pueblo la tierra prometida. Así como durante la peregrinación por el desierto Moisés había sido el mediador entre Dios y el pueblo, ahora Josué desempeña esa tarea (cf. Jos 1,1-9; 6,1-21). El propio Josué, una vez que se haya

---

[30] Una de las tradiciones frecuentes en el libro de Josué es el «anatema» (*jerem* en hebreo) que consistía en deshacerse, como ofrenda a Dios, de todo el botín de la guerra, fueran objetos o personas. Esta costumbre, que para nuestra mentalidad resulta feroz e inhumana, hay que entenderla en su contexto histórico y en el marco del desarrollo progresivo de la revelación divina. De una parte, refleja una práctica habitual en la antigüedad, pero además, en las leyes bíblicas, está regulada con tal fuerza que tiene un aspecto disuasorio, ya que, si el posible botín que se pudiera alcanzar (tesoros, animales o personas que se utilizarían como servidores) ha de ser destruido, no tiene sentido emprender una guerra si no es por una necesidad imperiosa. Se modera de este modo la belicosidad impulsada por la codicia. Pese a todo, conviene tener presente que se trata de una disposición transitoria, por lo que no sería adecuado aducir éste ni ningún otro pasaje de la Sagrada Escritura para justificar la violencia ni los crímenes. La manifestación de Dios a los hombres se ha ido realizando poco a poco hasta alcanzar su plenitud en la encarnación del Verbo. En la predicación de Jesucristo es donde podemos encontrar el verdadero punto de referencia sobre el respeto a la vida y a las legítimas posesiones de los demás. En el Sermón de la Montaña el Señor dijo: «Amad a vuestros enemigos y rezad por los que os persigan, para que seáis hijos de vuestro Padre que está en los Cielos, que hace salir su sol sobre buenos y malos, y hace llover sobre justos y pecadores» (Mt 5,44-45).

culminado la toma de posesión de la tierra, será el mediador de la Alianza en una ceremonia celebrada en Siquem, en la que el pueblo se compromete a permanecer fiel al Señor y a cumplir sus preceptos (cf. Jos 24,1-28). En este sentido, Josué prefigura a Jesús, salvador y guía.

2. *Frente a las primeras infidelidades, la paciencia y la misericordia de Dios (Jueces)*

En el libro de los Jueces se continúa narrando el asentamiento del pueblo de Israel en la tierra de Canaán, las dificultades con las que las diversas tribus se fueron encontrando en cada zona y la protección divina que pudieron experimentar en las situaciones difíciles. En los momentos más adversos Dios fue suscitando unos líderes carismáticos, los «Jueces», que se encargaron de salvar al pueblo. Su actuación responde a un esquema adoptado por el autor sagrado: el pueblo cede a la tentación de idolatría, adorando a otros dioses – el Señor entrega a los israelitas al dominio o pillaje de pueblos vecinos (edomitas, moabitas, cananeos, madianitas, amalecitas, amonitas, filisteos) – Israel se arrepiente – el Señor los salva de la opresión suscitando un Juez, un personaje carismático al que correspondía la tarea de gobernar en el ámbito civil y militar.

Los relatos ejemplares incluidos en el libro toman su argumento, posiblemente, de datos tradicionales de diversas procedencias. En total se habla de doce Jueces —uno por cada tribu—, pero sólo se desarrollan con cierta extensión las hazañas de seis de ellos[31]. Cada tribu habría ido recordando las hazañas de sus héroes pretéritos, trasmitiéndola de padres a hijos. Todos esos relatos fueron agrupados en este libro para ilustrar la enseñanza teológica fundamental propia de la «historia deuteronomista»: la inquebrantable lealtad de Dios en contraste con las reiteradas infidelidades de Israel. Sin embargo, en su redacción se respetaron los rasgos genuinos de cada relato, aunque en algunos casos resultaran chocantes para la enseñanza general que se trataba de trasmitir. Por eso, se narran, sin reprobarlos explícitamente, hechos o costumbres discordantes, como por ejemplo, la

---

[31] Otniel, de la familia de Caleb (Jc 3,7-11), Ehud, de la tribu de Benjamín (Jc 3,12-30), Débora, de la tribu de Efraim (Jc 4,1-5,32), Gedeón-Yerubaal, de la tribu de Manasés (Jc 6,1-10,5), Jefté, de la región de Galaad (Jc 10,6-12,15) y Sansón, de la tribu de Dan (Jc 13,1-21,25).

vida disoluta de Sansón, o el ofrecimiento de un sacrifico humano por parte de Jefté[32].

Todo el libro es una llamada a mantener la fidelidad a la Alianza. El pecado es una grave ruptura de esa fidelidad. Sin embargo, frente a la fragilidad del pueblo se resalta la paciencia y lealtad de Dios, que siempre vuelve a manifestar con su protección el amor que tiene a sus elegidos. Para el lector, el libro es una llamada a reconocer los propios pecados e infidelidades y a tener confianza en el Señor, que siempre es fiel y está dispuesto a traer la salvación cuando se le invoca con un corazón sincero.

El libro de los Jueces es también un canto de liberación. Cuando Dios contempla las dificultades de su pueblo ante el peligro y escucha su petición de ayuda, acude a liberarlos de sus enemigos temporales. Estas experiencias de liberación son los primeros jalones, después de la liberación de Egipto, de esa acción divina que culminará en la salvación definitiva. Estos recuerdos servirán para alimentar la esperanza en los momentos difíciles del destierro, y son presagio de realidades más profundas que se manifestarán más adelante.

También hay que señalar que, en esta historia de salvación del pueblo, Dios se sirve de personas concretas, los Jueces, a quienes el Señor elige no por sus méritos ni para beneficio propio, sino para llevar adelante el designio divino.

3. *La instauración de la monarquía: el rey, mediador entre Dios y el pueblo (1 y 2 Samuel)*

Los libros de Samuel presentan la monarquía sucesoria a partir de David como sistema de gobierno querido por Dios para dar cohesión y seguridad a su pueblo y administrarle justicia. Muestran como modelo a este rey, que, a pesar de sus limitaciones persona-

---

[32] Ante estos relatos conviene tener presente que «Dios se reveló progresivamente» (cf. *CCE*, nn. 199, 204, 287, 486, 758, 992-996). Esto es, la Revelación divina se fue realizando de modo gradual, tanto en los contenidos doctrinales como en la sensibilidad ética. Por eso no se pueden tomar ahora como modelos unos personajes que actúan con unas convicciones o unos criterios éticos que fueron superados cuando la Revelación alcanzó su culminación en Jesucristo. Incluso en el momento en que se escribió este libro, aunque todavía no se había llegado a esta plenitud, ya se habían superado muchas de esas etapas primitivas.

les y de sus delitos, fue siempre favorecido por el Señor y se mantuvo fiel a sus designios, humillándose y pidiendo perdón por sus pecados.

La historia contenida en estos libros abarca una etapa trascendental en la vida de Israel, que se extiende desde el nacimiento de Samuel, el último de los Jueces, hasta el final de la vida de David. Se trata del periodo en que el pueblo pasó de un régimen de liderazgo ocasional a constituir un estado organizado con una monarquía hereditaria y única según el modelo de los reinos vecinos.

Aunque estos libros contienen elementos poéticos colocados estratégicamente al principio, como el cántico de Ana (1 S 2,1-10), y al final, como el salmo de David (2 S 22,2-51), constituyen un relato en el que se muestra cómo Dios actúa entre los suyos, cómo elige a sus representantes —a Samuel primero y después a los reyes—, cómo rechaza a Saúl por su infidelidad y favorece a David, su siervo fiel, y cómo mantiene su Alianza a pesar de los pecados de los hombres. Los protagonistas de la trama narrativa son, pues, Samuel, Saúl y David y a ellos se dedica el primer libro de Samuel. En el segundo libro, el relato se centrará en la figura del rey David: su consagración como rey, sus miserias y victorias, las intrigas en su sucesión.

Los libros de Samuel ponen de relieve el sentido religioso de la historia en cuanto que en ella se refleja el proyecto salvador de Dios. El Señor, en efecto, elige a un pueblo para llevar a cabo su designio salvífico, y dentro del pueblo escoge a unas personas, reyes y profetas, para que lo guíen; los reyes, como representantes de Dios, los profetas, como intérpretes de la historia y defensores de los derechos divinos. Las narraciones contenidas en los libros de Samuel están vertebradas por la Alianza que el Señor hizo con su pueblo y que concretó con David por medio del profeta Natán:

> «Así dice el Señor de los ejércitos: "Yo te he tomado del aprisco, de detrás del rebaño para que seas príncipe sobre mi pueblo Israel; he estado contigo en todas tus andanzas, he eliminado a todos tus enemigos ante ti y he hecho tu nombre grande entre los grandes de la tierra. Asignaré un lugar para mi pueblo Israel y lo plantaré para que habite allí y nadie le moleste; los malvados no volverán a oprimirlo como antes, cuando constituí jueces sobre mi pueblo Israel. Te concederé la paz con todos tus enemigos. El Señor te anuncia que Él te edificará una casa. Cuando hayas completado los días de tu vida y descanses con tus padres, suscitaré después de ti un linaje salido de tus entrañas y consolidaré su reino. Él edificará una casa en honor de mi nombre y yo mantendré el trono de su realeza para siempre. Yo seré para él un padre y él será para mí un hijo; si algo hace mal le castigaré con vara de hombres y

con golpes humanos. Pero no apartaré de él mi amor como lo aparté de Saúl a quien alejé de tu presencia; tu casa y tu reino permanecerán para siempre en mi presencia y tu trono será firme también para siempre"» (2 S 7,8-16).

Se trata de una Alianza gratuita, impregnada de promesas y esperanza, y que apenas menciona las obligaciones inherentes a ella. Se insiste más en los aspectos positivos que en sus exigencias morales o en el castigo que acarreará su incumplimiento. Así por ejemplo, a la luz de esta Alianza, los delitos de David, en concreto la muerte de Urías y el adulterio con Betsabé, quedarán atenuados ante su lealtad incondicional a Dios (2 S 12,24-25); y en cambio el que Saúl sea rechazado será consecuencia de que él antes rechazó al Señor (1 S 15,23; 28,18).

La monarquía dinástica adquiere en estos libros su más alta consideración, de modo que incluso las secciones de carácter antimonárquico que también se recogen en este libro (1 S 8,1-22; 10,17-27; 12,1-25) son el contrapunto que subraya que la institución de la realeza ha sido querida por Dios. Los reyes en el antiguo Oriente Medio gozaban de una extraordinaria dignidad, y en algunos lugares, como en Egipto, eran tenidos por dioses. En Israel también se les reconoce una enorme grandeza pues son llamados «hijos de Dios». Sin embargo, esta designación se hace siempre en sentido metafórico (2 S 7,14), pues a los reyes en Israel nunca se les consideró como un dios ni como la encarnación de la divinidad. El rey era simplemente «el ungido» (en hebreo *masiah*, mesías) del Señor.

En 1 y 2 Samuel, unida a la monarquía, la ciudad de Jerusalén ocupa un lugar central como capital política y religiosa y, sobre todo, como símbolo teológico. El Señor reina en Jerusalén, convertida en ciudad santa desde el traslado del Arca (2 S 6,1-23) y elevada a sede de la morada de Dios y de la dinastía davídica. Del mismo modo que el Señor eligió a Israel para ser su pueblo y a David para iniciar la dinastía, eligió también Jerusalén para ser «la ciudad del Señor». De esta manera se inicia la consideración teológica de Jerusalén, engrandecida cuando el pueblo permanece fiel y destruida cuando la infidelidad del pueblo trae consigo el castigo del destierro.

En la deportación a Babilonia hubo ocasión de reflexionar sobre el fracaso de la monarquía davídica y el alcance más amplio que podría tener la profecía de Natán. Israel no había sido fiel a la Alianza, pero Dios no dejaría de asistir a su pueblo mediante un rey mesías liberador. Al llegar la plenitud de los tiempos, con la venida de Jesús se puso claramente de manifiesto el horizonte de las promesas hechas a David: no se trataba de la promesa del mantenimiento eterno

de un reino temporal, sino del advenimiento del reino de Dios, un reino de naturaleza espiritual instaurado por un descendiente de David según la carne. Jesús es el ungido por excelencia, el Mesías prefigurado y anunciado por David[33].

Jesús anuncia el reino de Dios y lo inaugura de forma misteriosa. Sin embargo, para evitar que la realidad fundamentalmente espiritual de su reino fuese mal entendida, evita discretamente hacer manifestaciones ostentosas de su realeza, si bien en ocasiones acepta el título de «hijo de David» (Mc 10,47-48). Hace una excepción notoria a este modo suyo de proceder en su entrada triunfal en Jerusalén, precisamente pocos días antes de morir allí. Después de su resurrección, y purificada ya suficientemente la imagen de su reino, los discípulos no dudarán en destacar su ascendencia davídica (cf. Mt 1,1) y el cumplimiento en él de la profecía de Natán (cf. Hch 2,30; Hb 1,5).

4. *Infidelidad a Dios: los reinos de Israel y Judá (1 y 2 Reyes)*

Los libros de los Reyes narran el comportamiento de los monarcas que gobernaron en la tierra de Israel hasta el destierro de Babilonia. Comienzan con la amplia narración de la figura y de las obras de Salomón, sucesor de David. De este monarca se resalta su sabiduría y las construcciones que realiza, en especial la edificación y dedicación del Templo, y su actividad comercial con los reinos vecinos.

Después, se expone la historia de los dos reinos que —como castigo al pecado de idolatría de Salomón— se formaron a la muerte del rey sabio (931 a.C.): el reino de Israel en el norte de la tierra de Canaán (capital, Samaría) y el reino de Judá en el sur (capital, Jerusalén). Las tribus del sur se mantuvieron fieles a Roboam, hijo de

---

33 «*Cristo* viene de la traducción griega del término hebreo "Mesías" que quiere decir "ungido". No pasa a ser nombre propio de Jesús sino porque Él cumple perfectamente la misión divina que esa palabra significa. En efecto, en Israel eran ungidos en el nombre de Dios los que le eran consagrados para una misión que habían recibido de Él. Este era el caso de los reyes (cf. 1 S 9,16; 10,1; 16,1.12-13; 1 R 1,39), de los sacerdotes (cf. Ex 29,7; Lv 8,12) y, excepcionalmente, de los profetas (cf. 1 R 19,16). Éste debía ser por excelencia el caso del Mesías que Dios enviaría para instaurar definitivamente su Reino (cf. Sal 2,2; Hch 4,26-27). El Mesías debía ser ungido por el Espíritu del Señor (cf. Is 11,2) a la vez como rey y sacerdote (cf. Za 4,14; 6,13) pero también como profeta (cf. Is 61,1; Lc 4,16-21). Jesús cumplió la esperanza mesiánica de Israel en su triple función de sacerdote, profeta y rey» (*CCE* 436).

Salomón, mientras que las del norte nombraron rey a Jeroboam, que introdujo la idolatría en Israel. A continuación se presenta a los reyes de ambos reinos de manera sincrónica, relacionando las fechas en las que unos y otros comenzaron a reinar.

En Judá los reyes acceden al trono por vía hereditaria, manteniéndose así la estirpe de David. En el reino del norte, en cambio, los reyes llegan al poder por su cuenta, mediante revueltas sangrientas o porque Dios lo dispone de esa forma para castigar los pecados de la dinastía reinante. Así pues, en Israel se suceden distintas dinastías, entre las que sobresalen la de Omrí, que reinó más de cuarenta años y a la que pertenecía el rey Ajab (1 R 16,23 - 2 R 8,24), y la de Jehú, cuyos sucesores gobernaron casi un siglo (2 R 9,1-15,12). Sin embargo, en la historia del reino de Israel, más que los reyes, destacan los profetas Elías y Eliseo cuyas acciones se cuentan detenidamente y se ponen en relación con los reyes que reinaron en su tiempo: en los días de Elías, Ajab y su hijo Ocozías (1 R 17,1 - 2 R 1,18); en los días de Eliseo, Ocozías, su hijo Joram, Jehú, y su hijo Joacaz (2 R 2,1-13,25). Entre los reyes de Judá de esa época merece ser destacado Joás, que reinó cuarenta años y fue contemporáneo de Jehú y Joacaz (2 R 12,1-22).

Israel se fue debilitando tras la dinastía de Jehú (2 R 14,1-17,2). Finalmente los asirios conquistaron Samaría (722 a.C.) y repoblaron con extranjeros el territorio (2 R 17,5-41). Así se pone fin a la historia del reino del norte. En esta época, en Judá el rey más sobresaliente fue Ajaz, a quien el profeta Isaías hizo la profecía sobre el nacimiento del Emmanuel (2 R 16,1-20; cf. Is 7,1-8,4).

A partir de aquí (2 R 18,1), se narra la historia de Judá hasta la toma y saqueo de Jerusalén por Nabucodonosor y la deportación de los judíos, incluido el rey, a Babilonia (587 a.C.). Durante ese tiempo se relata en primer lugar la reforma religiosa llevada a cabo por el rey Ezequías y la milagrosa liberación de Jerusalén ante el ataque de Senaquerib, rey de Asiria (2 R 18,1-20,21). La figura y la acción del profeta Isaías son claves para comprender aquellos sucesos; de hecho, la narración de estos acontecimientos tiene su paralelo en Is 36,1-39,8. Pero los sucesores de Ezequías volvieron a introducir y practicar la idolatría, especialmente Manasés, famoso por su impiedad (2 R 21,1-26). Sin embargo, una reacción más fuerte en favor del culto al verdadero Dios se dio con el rey Josías, que inició una reforma religiosa mucho más profunda que la de Ezequías, en cuanto que unificó todo el culto en un único santuario, el Templo de Jerusalén, para erradicar así la idolatría. Pero Josías, a pesar de su piedad, murió prematura e inesperadamente a manos del faraón

Necó (2 R 22,1-23,30). Sus sucesores volvieron a la idolatría, y el Señor castigó a Judá y a Jerusalén mediante Nabucodonosor, rey de Babilonia. Jerusalén fue dos veces saqueada, el Templo incendiado y los habitantes de Judá llevados cautivos a Babilonia junto con el rey (2 R 23,31-25,21). En Judá quedó un gobernador; y en Babilonia, el rey Yoyaquín, aunque cautivo, obtuvo un trato de favor y el reconocimiento como rey por parte de Nabucodonosor (2 R 25,22-30). Acaba así la historia de los reyes con un toque de esperanza porque continúa, aunque en el destierro, la estirpe de David.

Esta obra, redactada en la época del destierro, tiene por finalidad explicar cómo han podido suceder aquellas cosas y animar a la fidelidad al Dios de Israel, el único Dios verdadero. El autor sagrado se ha servido de materiales previos en los que se apoya y a los que respeta al introducirlos en su obra. Entre sus fuentes cita expresamente *Los hechos de Salomón*, *Los Anales de los Reyes de Judá* y *Los Anales de los Reyes de Israel*. Además reúne conjuntos literarios previos a la redacción final como pueden ser: la crónica de la sucesión de David (1 R 1,1-2,46), la historia de Salomón (1 R 3,1-11,43), la historia del cisma (1 R 12,1-14,31), el ciclo de Elías (1 R 16,29-22,40), el ciclo de Eliseo (2 R 2,1-13,21), las noticias sobre Joás (2 R 12,1-22), las noticias sobre Ajaz (2 R 16,1-20) y las relaciones entre Ezequías e Isaías (2 R 18,1-20,21). Cada uno de estos bloques temáticos tuvo, sin duda, su propia historia literaria antes de ser incorporado a los libros de los Reyes. El hagiógrafo ha seleccionado aquellas noticias o narraciones que mejor le servían para mostrar cómo el pueblo, representado en los reyes, había obrado de tal manera que el castigo se hizo inevitable a pesar de las palabras y advertencias de los profetas. Con este fin el autor de 1 y 2 Reyes organiza los datos tomados de sus fuentes y construye una historia sincrónica de los reyes de Israel y de Judá, introduciendo con amplitud los hechos y dichos de los profetas. No duda en dar explicaciones personales de los acontecimientos, ni en valorar las conductas de los reyes teniendo presente la doctrina contenida en el libro del Deuteronomio, en concreto, la responsabilidad del hombre y del pueblo en su propia suerte, según elija servir a Dios o servir a los ídolos (cf. Dt 30,15-20), y la exclusividad de un santuario único en el que se ofrezcan sacrificios a Dios (cf. Dt 12,2-14).

En su conjunto 1 y 2 Reyes muestran que el destino del hombre depende de su fidelidad a Dios. Dios es el Dios único y verdadero que no admite otros dioses junto a Él (cf. 1 R 18,21). La raíz del pecado es la idolatría. Pero no basta con quitar los cultos idolátricos a los dioses cananeos. Dios exige purificar totalmente el culto al ver-

dadero Dios, realizándolo como Él quiere, que en aquella situación se concreta en el santuario de Jerusalén. La relevancia del Templo en 1 y 2 Reyes se pone de manifiesto en el espacio que el autor dedica a describir su construcción y dedicación, obra de Salomón (1 R 5,15-9,9). El Templo en la Ciudad Santa será decretado santuario único para Israel a finales del siglo VII a.C. con la reforma de Josías para erradicar el peligro del sincretismo y acrecentar al mismo tiempo la unidad nacional.

Ahora bien, a pesar del despliegue de la misericordia de Dios, los reyes y el pueblo no le fueron fieles y adoraron a otros dioses. El Señor, en cambio, sí permaneció fiel a su promesa, aunque su cumplimiento se realizara de forma no siempre comprensible para el hombre; como incomprensible fue que el rey mas justo y piadoso, Josías, muriera de forma violenta y prematura a manos del faraón egipcio (2 R 23,29). La fidelidad de Dios se muestra, ante todo, en que —a pesar del pecado de Salomón, la división del reino y la mala conducta de los reyes— la línea de sucesión davídica se mantiene en el trono de Judá, en atención a David y a la promesa que Dios le hizo. Incluso en el destierro seguirá presente el sucesor de David en su condición de rey. Pero los caminos por los que el Señor cumplirá sus promesas son inescrutables: pasan por el abandono del Templo y por el destierro del pueblo lejos de su tierra. La forma de actuar de Dios con los suyos refleja su misericordia y su justicia, es decir, su fidelidad a las promesas, que se manifiesta incluso mediante el castigo por el pecado que sirvió para purificar a su pueblo y disponerlo a una nueva relación con Él, como interpretan los profetas Jeremías y Ezequiel.

Únicamente, a la luz de la Encarnación se encontrará el pleno sentido a estos sucesos. Jesucristo, el hijo de David, es Rey Mesías de un reino de naturaleza distinta de la de los reinos de este mundo. Es Rey de un reino universal formado por judíos y gentiles. La Iglesia, integrada por hombres y mujeres de todas las razas, es en la historia humana «el germen y principio de este Reino» (cf. Conc. Vaticano II, Const. dogm. *Lumen gentium*, 5), prefigurado y preparado por lo que fue históricamente el reino de Judá. A partir de la venida de Cristo el verdadero culto a Dios no será ni en Garizim (Samaría) ni en Jerusalén, sino en Espíritu y en verdad (cf. Jn 4,24) y desde entonces, el lugar de la Presencia de Dios entre los hombres no es el Templo de Jerusalén sino «el Santuario de su Cuerpo» (Jn 2,21). La Ciudad Santa de Jerusalén, en la que Jesús culminó su obra redentora adquirirá un sentido más profundo. También el Reino de Dios, instaurado por Jesucristo, tendrá su realización plena en la nueva Jerusalén, celestial y escatológica, es

decir, en la Iglesia consumada en gloria al final de los siglos. Allí «está la morada de Dios con los hombres. Pondrá su morada entre ellos y ellos serán su pueblo y él, Dios-con-ellos, será su Dios. Y enjugará toda lágrima de sus ojos, y no habrá ya muerte ni habrá llanto, ni gritos ni fatigas, porque el mundo viejo ya ha pasado» (Ap 21,3-4).

5. *Enseñanza de la «historia deuteronomista»*

Al narrar toda esta historia compuesta durante la cautividad de Babilonia o algunos años después, los autores sagrados están recordando al pueblo que si quiere volver a poseer la tierra tendrá que cumplir aquellas leyes y normas entregadas a Moisés al establecer la Alianza en el Sinaí, como lo hicieron los que entraron en ella bajo Josué. Al mismo tiempo quieren dejar claro que Dios no ha faltado nunca a su promesa, sino que la ha ido renovando según las circunstancias. Así lo hizo en la Alianza con David, su siervo, y así lo había ido advirtiendo al pueblo a través de los profetas, y había suscitado ejemplos de fidelidad, como los reyes Ezequías y Josías. Por tanto, enseñan que no todo está perdido: subsiste un resto fiel dispuesto a cumplir la Ley, y la línea de los sucesores de David todavía continúa, aunque sea en el destierro, lejos de la tierra.

Desde la perspectiva cristiana la historia contenida en estos libros es contemplada como una etapa importantísima en la preparación llevada a cabo por Dios con el pueblo de Israel para el advenimiento de Cristo, es decir, del Mesías. En primer lugar porque el concepto mismo de Mesías, Ungido, se forma en ese tiempo, y son los libros históricos los que manifiestan su significado: rey ungido por Dios para traer la salvación. También desde el Nuevo Testamento se comprende el significado que tenía la tierra prometida. Era un signo del descanso al que estaba llamado no sólo el antiguo Israel, sino toda la humanidad; y era, sobre todo, signo de la patria celestial. Las advertencias de Moisés para entrar y poseer la tierra son actualizadas en el Evangelio por Jesucristo, nuevo Moisés, para entrar y poseer el Reino de los Cielos.

3. La voz de Dios en Israel: los profetas

En el centro del Antiguo Testamento, como antorchas de la Alianza y como recuerdo perenne de los derechos de Dios en la historia de los hombres, están los profetas. Se ha dicho, no sin razón,

que la civilización occidental no sería la que es sin la ley de los romanos, la razón de los griegos y la justicia de los profetas de Israel. En el periodo que estamos considerando ahora, la época de la monarquía en Israel, el gran medio del que se sirvió Dios para reclamar la fidelidad de los israelitas fue el de suscitar profetas: hombres que hablaran en su nombre. De hecho, la enseñanza de la «historia deuteronomista» que se ha expuesto en las páginas anteriores se puede encontrar más explícita incluso en los textos proféticos. La memoria de los profetas quedó grabada en la tradición de Israel, y el mismo Jesucristo, como recuerda especialmente el Evangelio de San Lucas, no desdeñó ser comparado con ellos. Pero, ¿quiénes son estos hombres?

La palabra castellana «profeta» deriva del griego *profetes*, que a su vez viene del verbo *pro-femi*, «proferir», «hablar en lugar de otro» (en griego también existe el verbo *profeteuein* que significa «hablar en nombre de la divinidad», «revelar cosas oscuras»)[34]. Se recoge así fielmente el sentido que aparece en la terminología hebrea. Al profeta se le designa con la palabra *nabí* (*nebiim* en plural), que probablemente deriva de un verbo que significa «llamar», «anunciar». *Nabí* sería «el llamado» o «el que anuncia», es decir, el mensajero de la palabra de Dios.

Por eso, en la tradición bíblica, la palabra «profeta» abarca un campo más amplio que el nuestro. Ya los mismos patriarcas fueron considerados profetas por comunicarse con Dios. También Moisés, Josué y Samuel lo fueron. Pero, en sentido estricto, el nacimiento del profetismo en Israel debe ponerse en relación con las asociaciones de profetas vinculados a diversos santuarios de culto. Tenían algunos rasgos comunes a los numerosos profetas cananeos que habitaban en la región y que entraban en éxtasis con gritos, danzas y música. Participando de algunas de estas características, los profetas hebreos eran sin embargo defensores de la fe en el único Dios de Israel. Se les llamaba «hijos de *nabí (nebiim)*». Vivían juntos a expensas de las limosnas que recibían, y como signos distintivos llevaban un manto de pelo, un ceñidor de cuero, una señal en la frente y las cicatrices de las heridas que se hacían en los trances. Durante la monarquía estas agrupaciones proféticas empiezan a moverse en torno

---

[34] El sentido moderno de la palabra como alguien que anuncia cosas futuras (en algunos casos empleado como equivalente a un adivino) es ajeno al sentido etimológico del término profeta. Es, sin embargo, un derivado de éste, ya que lo que dice un profeta, en cuanto que es palabra de Dios, siempre se cumple.

a la corte, y algunos pasan al servicio de los reyes. Se convierten en profetas de corte, consejeros de los monarcas. Éste es el modelo que encontramos en la Biblia en los libros de Samuel y Reyes. Dios va suscitando profetas para guiar a los reyes y al pueblo. Serán encargados muchas veces de encumbrar y ungir a los reyes (1 S 10,1-9; 2 S 2,1-7), tendrán la misión de hablarles en nombre de Dios y, si es el caso, recordarles sus delitos (1 S 13,13-14; 15,26; 2 S 12,7-12), y transmitirles la reprobación divina (1 S 15,28; 28,17-19). De hecho, el profeta Samuel y más tarde Natán y Gad tuvieron una función transcendental en los comienzos de la monarquía.

Entre los profetas destacan dos grandes figuras, Elías y Eliseo, que, como se ha visto, desarrollaron su actividad en el reino del norte durante el siglo IX a.C. El autor de 1 y 2 Reyes enfatizará que las palabras de estos profetas se cumplen puntual e inexorablemente, aunque haya pasado mucho tiempo desde que las pronunciaran (cf. 1 R 13,2; 2 R 23,15-16). En esta forma de presentar la historia subyace la certeza de que la palabra de Dios, pronunciada por medio de los profetas, guía y dirige la historia de Israel con toda su divina eficacia.

En este marco, en el siglo VIII a.C., aparece un fenómeno nuevo: el profeta por vocación. El profeta que no procede del estamento profético, pero que recibe la misión de Dios y debe responder. El primero de todos es Amós. Cuando el sacerdote de Betel le prohibe profetizar, Amós contesta: «Yo no soy profeta, ni hijo de profeta, soy pastor y cultivador de sicomoros. Pero el Señor me tomó de detrás del rebaño y me dijo: Ve y profetiza a mi pueblo Israel» (Am 7,14-15). Y después de Amós, Oseas, Isaías, Miqueas, etc. Así pues, el verdadero profeta es el elegido por Dios para hablar en su nombre. Por eso, los profetas por vocación divina surgieron de diversos lugares, condiciones y culturas. Amós fue pastor, Isaías, cortesano, Jeremías y Ezequiel, sacerdotes. Dios les elegía y les comunicaba su espíritu para hablar en su nombre, para defender la fidelidad a la Alianza con el Dios único y verdadero frente a la constante amenaza de un sincretismo religioso, para defender a los débiles en nombre de la justicia divina. Su predicación se conserva por escrito en los llamados Libros Proféticos[35]. En

[35] No hay lugar aquí para desarrollar un comentario a los Libros Proféticos que merecen de suyo un tratado propio. En una perspectiva histórica, habría que diferenciar entre profetas anteriores al destierro (siglos IX-VI a.C.), profetas del destierro (587-535 a.C.), y profetas de la restauración (siglos VI-II a.C.). En una perspectiva canónica, tal como la presenta la Biblia, los libros proféticos se agrupan de distinta forma

todos los casos, pero con diversos matices, la doctrina que han propugnado se centró en la defensa de la fe en el único Dios, un Dios santo y trascendente; el rechazo del pecado como causa del apartamiento de Dios y la necesidad de comportarse con rectitud; la esperanza de salvación que Dios ha prometido y que llegará por medio del Mesías salido de un resto fiel.

en la Biblia hebrea y en la Biblia cristiana. La Biblia hebrea agrupa los libros de Isaías, Jeremías, Ezequiel y el de los Doce Profetas bajo el título de «Profetas posteriores» (en relación a los «Profetas anteriores», ver nota 29). La Biblia cristiana distingue entre los cuatro profetas mayores (Isaías, Jeremías —a los que se añade Lamentaciones y Baruc—, Ezequiel y Daniel) y los doce profetas menores (Oseas, Joel, Amós, Abdías, Jonás, Miqueas, Nahúm, Habacuc, Sofonías, Ageo, Zacarías y Malaquías).

V. CONFIGURACIÓN DEL JUDAÍSMO. DESTIERRO Y RETORNO

Gonzalo ARANDA

En el siglo VI a.C. el antiguo pueblo de Israel vivió una serie de acontecimientos que marcaron profundamente su historia y que, a la luz de cómo ésta se desarrolló después, con el surgir del cristianismo y el establecimiento del judaísmo rabínico actual, adquieren especial relieve. Ya la Sagrada Escritura los presenta como «historia de salvación», puesto que ve en ellos una intervención providencial de Dios para que el pueblo elegido avanzase hacia el reconocimiento de su propia identidad, e iniciase una nueva etapa de relación con Dios, que desembocaría en el advenimiento del Mesías prometido y esperado, Cristo.

Es la época en la que en Persia Zoroastro (660-583 a.C.) expone sus doctrinas, en Grecia empieza a surgir la filosofía que la haría célebre, y en China y en la India aparecen las figuras de Confucio (551-479 a.C.) y de Buda (560-479 a.C.). En ese tiempo tuvieron lugar en el oriente próximo los trágicos sucesos que condujeron a la destrucción de Jerusalén y al destierro de Babilonia y se forjó una nueva configuración del judaísmo. Ésta se llevó a cabo cuando parte de los desterrados regresaron a la tierra y reorganizaron la vida religiosa del pueblo en torno al Templo reconstruido y a la Ley de Moisés. De esa época y de esos sucesos arranca también el hecho de que muchos judíos se asentaran permanentemente fuera de Palestina, dando así lugar a la «diáspora». Esta dispersión, que continuó durante los siglos sucesivos —y que llega hasta hoy— tuvo gran im-

portancia no sólo en la difusión del cristianismo, sino también en la misma historia de Europa, incomprensible en cierto modo sin esa presencia del judaísmo en las diversas naciones.

1. El destierro a Babilonia

Los acontecimientos, descritos a grandes rasgos, fueron los siguientes. El pequeño reino de Judá, que había conservado su independencia tras las conquistas del imperio asirio en el siglo VIII a.C., no puede mantener ahora su autonomía ante la expansión neobabilónica. En el 598 Nabucodonosor llega a Jerusalén y el 16 de marzo del año 597 la toma y saquea. Allí acababa de subir al trono con dieciocho años Yoyaquín, hijo de Yoyaquim. Inmediatamente fue llevado cautivo a Babilonia junto con algo más de tres mil judíos, pertenecientes a la clase dirigente. Éste es el dato que trasmite Jr 52,28, mientras que 2 R 24,13-14, «redondeando», eleva el número a diez mil. Como Yoyaquín no tenía hijos, Nabucodonosor colocó en el trono de Judá a un tío suyo, Sedecías, pues pensaba que éste iba a secundar su política frente a Egipto. Pero no fue así. El 588 el faraón Jofrá quiso recuperar la influencia egipcia en la zona de Siria y Palestina, y Sedecías se puso de su lado a pesar de las advertencias del profeta Jeremías. Nabucodonosor volvió a intervenir el 587 (o 586), saqueó de nuevo Jerusalén, incendió el Templo, hizo sacar los ojos a Sedecías y lo llevó cautivo a Babilonia (cf. 2 R 25,6). Simultáneamente tuvo lugar una segunda deportación de judíos, esta vez menos de un millar (cf. Jr 52,29). Al frente de la población de Judea fue puesto un judío llamado Godolías inclinado a la amistad con Babilonia. Sin embargo, al poco tiempo fue asesinado (Jr 40-41) por judíos amigos del rey de Amón. Cinco años más tarde se produjo aún otra deportación menos numerosa (cf. Jr 52,30), señal de que Jerusalén no estaba suficientemente sometida a Babilonia. El total de los deportados a Babilonia se calcula entre diez y veinte mil, pero es posible que el número fuera menor. Otros judíos, entre ellos el profeta Jeremías, que había desarrollado su actividad en Jerusalén durante cuarenta años y estuvo involucrado en los acontecimientos políticos y sociales de su tiempo, se marcharon a Egipto y se establecieron allí (cf. Jr 43,4-7).

De todos estos sucesos queda constancia en el segundo libro de los Reyes, en el segundo de las Crónicas y en el libro del profeta Jeremías, y siempre se interpretan de la misma manera: todo aquello

sucedió porque el pueblo no había sido fiel a su Dios, el Señor, el Dios de la Alianza. Así lo narra el segundo libro de las Crónicas:

«Entonces el Señor hizo subir contra ellos al rey de los caldeos, que mató a espada a los mejores hombres jóvenes en el interior del santuario sin tener piedad ni de muchachos ni de doncellas, ni de ancianos ni de decrépitos; a todos los puso Dios en sus manos. Se llevó a Babilonia todos los objetos del Templo, grandes y pequeños, los tesoros del Templo y los del rey y de los oficiales. Luego incendiaron el Templo, demolieron los muros de Jerusalén, prendieron fuego a todos sus palacios y destruyeron todas las cosas de valor. Finalmente deportaron a Babilonia a todos los que se habían librado de la espada, sirviendo de esclavos suyos y de sus hijos hasta la llegada del reino persa. Así se cumplió la palabra del Señor pronunciada por Jeremías: "Hasta que el país llegue a disfrutar los sábados perdidos, vivirá en sábado permanente durante los días de la desolación, en concreto, setenta años"» (2 Cro 36,17-21).

Pero los dos libros que cuentan los hechos con más cercanía temporal, 2 Reyes y el libro de Jeremías (la perspectiva del libro de las Crónicas es distinta como veremos más adelante) terminan con un dato que mantiene la esperanza: aunque el rey de Judá está en el destierro y es un «rey vasallo» permanece y es reconocido como tal por el poder babilónico:

«El año treinta y siete del cautiverio de Yoyaquín, rey de Judá, el día veintisiete del mes duodécimo, Evil Merodac, rey de Babilonia, el año en que comenzó su reinado, indultó a Yoyaquín, rey de Judá, sacándole de la cárcel. Le habló con benevolencia, y puso su trono por encima del de los reyes que estaban con él en Babilonia. Le cambió los vestidos que había llevado en la cárcel, y Yoyaquín comió siempre en su compañía todos los días de su vida. Su ración permanente le fue asignada por el rey día a día, todos los días de su vida» (2 R 25,27-30).

Exactamente con las mismas palabras termina el libro de Jeremías.

Así pues, la esperanza en el futuro descendiente de David (cf. 2 S 7,14) no estaba perdida. La rama de David continuaba. Sin embargo, como iremos viendo, la permanencia de sus descendientes, hasta llegar a Jesús, el Hijo de David, no se va a dar ya en términos de ocupación de un trono real, sino como símbolo de las promesas divinas, que llegarán a cumplirse de un modo totalmente insospechado.

El destierro suponía ciertamente un drama en la vida de Israel, pero no todo estaba perdido. Los que quedaron en Judea y Jerusalén —casi todos trabajadores del campo— ocuparon las tierras y posesiones de los deportados (cf. Jr 39,10; 2 R 25,12). Jerusalén continuó habitada (cf. Lm 1,4) y el Templo, aunque hubiese sido incendiado,

siguió siendo lugar de oración y lamentación (Jr 41,5)[36]. Pero el protagonismo religioso, según la Biblia, lo adquieren los desterrados a Babilonia. Jeremías, de hecho, comparará a los que quedaron en la tierra y a los deportados con dos cestas de higos. Nabucodonosor había llevado cautivos a los «higos buenos», a los que eran capaces, y había dejado en Judea con Sedecías a los «higos malos». Sobre aquéllos se va a fijar Dios y con ellos reconstruirá de nuevo el pueblo (Jr 24,4-10).

2. El profeta Ezequiel

Entre los desterrados a Babilonia se encuentra el sacerdote Ezequiel (cf. Ez 1,3) que va a tener una función muy importante en mantener entre los deportados la fe en el Señor, Dios de Israel, y en la nueva orientación que va a tomar el judaísmo. Los pilares fundamentales de la fe israelita (la Alianza, el Templo, la Ley y la monarquía), que ya se habían asentado antes del destierro, son revisados desde la nueva situación que viven los desterrados. Ezequiel es el profeta que ilumina las nuevas circunstancias de aquel momento, empleando un lenguaje de visiones celestes, alegorías y grandiosas imágenes que hacen a su libro del todo peculiar. Destaquemos algunos aspectos de su mensaje:

a) La causa del destierro, proclama, no ha sido otra que la infidelidad del pueblo —tanto de Israel como de Judá— a la Alianza y al amor de Dios. Basta releer el cap. 16 (en el que compara a Israel con una joven que, tras haber sido rescatada de la muerte y hecha esposa, se prostituye miserablemente), o el cap. 23 (en el que compara a Samaría y Jerusalén con dos hermanas que han seguido los mismos pasos que la joven antes mencionada), para ver los acentos de ternura divina en la elección y la Alianza de Dios con Israel, y la respuesta de pecado del pueblo. A pesar de todo, Dios se mantiene fiel a su Alianza:

> «Yo me acordaré de mi alianza contigo en los días de tu juventud, y estableceré en tu favor una alianza eterna (...). Yo mismo restableceré mi alianza contigo, y sabrás que Yo soy el Señor» (Ez 16,60.62).

---

[36] En este contexto se inserta el libro de las Lamentaciones, que en la Biblia griega y en la Vulgata se presenta a continuación del libro de Jeremías.

En esta nueva Alianza no ocurrirá como en la Alianza que Dios hizo con Moisés, en la que, si bien mantenía su amor por mil generaciones, castigaba las culpas de los padres en los hijos hasta la tercera y cuarta generación (cf. Ex 34,6-7). Sin duda este principio explicaba el destierro. Pero en la nueva Alianza no va a ser así: «El que peque es quien morirá» (Ez 18,4). Se subraya la responsabilidad personal y con ello se da un paso importante en la teología de la retribución[37].

La nueva situación que Dios va a crear con su pueblo puede ser descrita en términos de «resurrección». Así lo encontramos en el cap. 37 de Ezequiel con la imagen de los huesos secos que el Espíritu de Dios hace revestirse de nervios y de carne y revivir. El futuro va a ser distinto del pasado. Hay un corte claro en la historia, comienza para Israel una época nueva:

> «He aquí que yo abro vuestras tumbas; os haré salir de vuestras tumbas, pueblo mío, y os llevaré de nuevo al suelo de Israel (...). Infundiré mi espíritu en vosotros y viviréis; os estableceré en vuestro suelo, y sabréis que yo, el Señor, lo digo y lo hago, oráculo del Señor» (Ez 37,12.14).

b) El Templo de Jerusalén era, desde la época de Salomón, el lugar en el que Dios escuchaba a los que allí invocaban su nombre, y donde Dios hacía sentir su presencia. Allí había tenido Isaías su visión de la gloria de Dios, cuyas haldas llenaban el Templo (cf. Is 6,2). En el destierro, los judíos no pueden dejar de preguntarse qué ha sido de aquella presencia divina en el Santuario de Jerusalén. La respuesta llega por medio de Ezequiel. Éste contempla la gloria de Dios, no en el Templo, sino en una especie de carro celeste que se le muestra en el país de los caldeos (Ez 1,3). Allí le habla el Señor y es designado por Él como profeta con una misión especial hacia los deportados (Ez 3,11). A ellos Ezequiel les explica cómo la gloria del Señor ha abandonado el Templo de Jerusalén (Ez 11,23). Sin embargo, el profeta ve más adelante un nuevo Templo. Lo contempla en una visión en la que se le dan con precisión las nuevas medidas, dependencias, personal que lo atiende y sacrificios que se han de realizar (caps. 40-48). Al servicio del Santuario estarán los sacerdotes

---

[37] El libro de las Crónicas da un paso más. El destierro no es un castigo impuesto por delitos pasados, sino merecido por quienes lo padecieron. Y así se convierte en una fase histórica más, en un «descanso sabático para la tierra» (2 Cro 36,21), a la que sucede una nueva etapa en la que gozará de la misma protección que tuvo durante el reinado de David.

descendientes de Sadoc, el sacerdote que Salomón dejó en Jerusalén cuando expulsó a Abiatar[38]. Ezequiel contempla ese Templo como una fuente cuyas aguas purificarán toda la tierra de Israel, de la que también describe sus límites y distribución, y la harán extremadamente fértil. El nombre de la capital de esta tierra será: «El Señor está allí» (Ez 48,35).

Hay que decir ya que este Templo contemplado por Ezequiel y la estructura social que prevé quedan en un nivel ideal; la realidad a la vuelta del destierro será distinta. Pero entretanto sus visiones alimentaban la esperanza de retorno entre los desterrados.

c) En el destierro no hay Templo. El culto a Dios se suple por el cumplimiento de la Ley. Pero el profeta, con la experiencia de lo sucedido, reconoce que el pueblo por sí mismo no puede cumplir la Ley; por eso espera una renovación interior: «Yo os daré un corazón nuevo (...). Infundiré mi espíritu en vosotros y haré que os conduzcáis según mis preceptos y observéis y practiquéis mis normas» (Ez 36,26-27). Entre estas normas adquiere especial relevancia la guarda del sábado (cf. Ez 20,24; 23,38; 46,3) que se convierte en rasgo distintivo de la religión judía. Otro rasgo que adquiere entonces mayor importancia como elemento diferenciador de la identidad del pueblo es la circuncisión.

Por otra parte, los ancianos acuden a consultar a Ezequiel y escuchan sus oráculos. Aquellos lugares de reunión serían el inicio de la «sinagoga», el lugar donde se estudiaría la Ley.

Ezequiel reconoce, como los profetas que le precedieron, la voz del Señor; pero justo al comienzo de su libro expresa que esa voz le viene en forma de un rollo escrito, que el profeta ha de comer para asimilar su contenido y transmitirlo inalterado (cf. Ez 2,8). Esa visión del libro es un recurso profético utilizado por Ezequiel, pero va a dar lugar al convencimiento de que el rollo escrito no sólo contiene la revelación de Dios a Moisés y a los profetas, sino que Dios mismo habla a través de «un escrito». Así se considerará más tarde la Sagrada Escritura.

---

[38] Cf. 1 R 2,26-27. Para Salomón, el sacerdote Abiatar, de la línea sacerdotal de Leví, era reo de muerte por haber apoyado la pretendida ascensión al trono de otro hijo de David, Adonías; pero, por ser persona sagrada, sólo le castiga con el destierro. En Jerusalén se queda la línea sacerdotal de Sadoc. Ambas líneas podrían representar dos aspectos distintos de la religiosidad de Israel: la primera está más centrada en la Alianza y en el cumplimiento de sus cláusulas; la segunda, en las promesas divinas incondicionales.

d) En aquella situación del destierro Ezequiel no confía mucho en la descendencia davídica. Entiende que los reyes de Israel han sido malos pastores y por eso no volverán a apacentar el rebaño. Dios mismo será su pastor (Ez 34,10-12). Aunque el profeta habla de los pastores de Israel, no de los de Judá, se refiere a ambos, pues los reyes de uno y otro reino condujeron al desastre del destierro. Por eso, para conducir a su rebaño, Dios suscitará un nuevo pastor, un nuevo rey semejante a David: «Un solo pastor que las apacentará, mi siervo David: él las apacentará y será su pastor» (Ez 34,23). David se convierte aquí en «tipo» del Mesías esperado, y deja de tener relieve el que el Mesías sea «descendiente» de este rey. Con esta forma de hablar, Ezequiel da pie a ampliar las maneras de entender la figura del Mesías.

Como sacerdote, Ezequiel forma parte de la clase sacerdotal que fue la que se constituyó en clase dirigente del pueblo durante el destierro. En una situación en la que los israelitas pueden verse tentados por la religión y modo de vida babilónicos, los sacerdotes velan por la identidad religiosa del pueblo. Desarrollan y fijan las tradiciones que daban razón de su existencia. Más tarde estas tradiciones, repensadas y formuladas de nuevo, formarán parte esencial del Pentateuco.

Aquellos judíos del destierro, sin tierra, sin Templo y, al menos de hecho, prácticamente sin rey, que se mantuvieron sin embargo fieles a su Dios, a su religión y a sus tradiciones, constituyen un fenómeno social y religioso único entre los pueblos del antiguo oriente que sufrieron circunstancias parecidas de conquista y deportación por parte de Babilonia o de otros pueblos. Esto indica la peculiaridad religiosa de aquel grupo, que, en realidad, sólo se explica por su historia anterior y por su fe: era el pueblo elegido de Dios, al que su Señor no podía abandonar en virtud de la Alianza. La fe y la forma de vida de aquellos judíos en Babilonia fue el inicio de un judaísmo vivido lejos de la tierra de Israel que, ciertamente, con notables modificaciones experimentadas en la historia posterior, sigue hasta nuestros días. Es el judaísmo de la diáspora.

3. El Edicto de Ciro

A mediados del siglo VI la situación política cambia en la región del Tigris y el Éufrates. Ciro el persa se rebela contra Astiages el año 555 a.C. y se constituye rey de medos y persas. El año 539 entra en Babilonia y el 538 promulga un edicto concediendo a los judíos la libertad para volver a Jerusalén.

También estos acontecimientos se leen en la Biblia como «historia de salvación», como acciones de Dios en favor de su pueblo. Las profecías de Jeremías y de Ezequiel sobre el retorno se ven cumplidas. Más tarde, el libro de Esdras dará así cuenta de los hechos:

> «En el año primero de Ciro, rey de Persia, para que se cumpliera la palabra de Dios por boca de Jeremías, el Señor movió el espíritu de Ciro, rey de Persia, que proclamó en todo su reino, incluso por escrito, el siguiente edicto: "Así dice Ciro, rey de Persia: El Señor, Dios de los cielos, me ha entregado todos los reinos de la tierra, y Él mismo me encargó construirle una casa en Jerusalén, que está en Judá. Aquel de vosotros que pertenezca a su pueblo, que su Dios esté con él y suba a Jerusalén, en Judá, para construir la casa del Señor, el Dios de Israel, que es el Dios que está en Jerusalén"» (Esd 1,1-3).

Un profeta contemporáneo a aquellos acontecimientos, cuyo nombre no conocemos, pero que probablemente perteneciera al grupo de discípulos de Isaías —como muestra el hecho de que sus oráculos fueron añadidos al libro de aquel profeta, y al que se le suele designar como Deutero-Isaías o Segundo Isaías (Is 40,1-55,13)—, canta con acentos de excepcional ternura el consuelo que en ese momento Dios da a su pueblo y a Jerusalén, porque con el destierro han pagado abundantemente su culpa:

> «Consolad, consolad a mi pueblo —dice vuestro Dios—. Hablad al corazón de Jerusalén y decidle bien alto que ya ha cumplido su milicia, ya ha satisfecho por su culpa, pues ha recibido de mano del Señor castigo doble por todos sus pecados» (Is 40,1-2).
>
> «Como pastor pastorea su rebaño: recoge en brazos los corderos, en el seno los lleva, y trata con cuidado a las recién paridas» (Is 40,11).

Ese profeta ve que el Señor, Dios de Israel, ha manifestado su poder, haciendo volver a los desterrados, como si de un nuevo Éxodo se tratara (cf. Is 41,17-20; 43,16-21; etc.). Sólo Él es el verdadero y único Dios, creador y redentor (Is 44,24). Ciro es un instrumento del que Dios se ha servido para salvar a su pueblo y castigar a Babilonia (Is 45,1). Sin embargo, según el mismo texto profético, en realidad aquella salvación se debe a un Siervo del Señor que ha cargado sobre él los pecados del pueblo:

> «He aquí que prosperará mi Siervo, será enaltecido, levantado y ensalzado sobremanera. Así como se asombraron de él muchos —pues tan desfigurado tenía el aspecto que no parecía hombre, ni su apariencia era humana— otro tanto se admirarán muchas naciones» (Is 52,13-15).

«Él ha sido herido por nuestras rebeldías, molido por nuestras culpas. Él soportó el castigo que nos trae la paz, y con sus cardenales hemos sido curados. Todos nosotros como ovejas erramos, cada uno marchó por su camino, y el Señor descargó sobre él la culpa de todos nosotros» (Is 53,5-6).

Es posible que en este «siervo sufriente» el profeta viese al rey, sucesor de David, que había padecido las tribulaciones del destierro; sin embargo, en cierto momento ese siervo es identificado con Israel (cf. Is 49,3), como el conjunto de los desterrados que han pagado por todos. También puede verse bajo el siervo la figura de un profeta. Pero, más allá de la referencia histórica precisa que es bastante oscura, lo cierto es que esa imagen del «siervo sufriente» quedará a partir de ese momento en la Sagrada Escritura y en tradición de Israel como la expresión más profunda, aunque no más popular, de la personalidad del salvador. Con ella, más que con ninguna otra figura salvadora, se identificará Jesucristo.

4. La restauración de Israel

Secundando el decreto de Ciro, en el año 538 se formó la primera caravana de regreso a Jerusalén guiada por un descendiente davídico, Zorobabel, y un sumo sacerdote de la estirpe de Sadoc, Josué. En los libros de Esdras y Nehemías se recuerdan nominalmente a quienes la integraron (cf. Esd 2,1-65; Ne 7,6-72).

Las expectativas que despertó el retorno las encontramos recogidas en la última parte del libro de Isaías (llamado también Trito-Isaías). Ahí el profeta habla de la restauración de Jerusalén como de una nueva acción creadora de Dios (Is 65,17); de una Jerusalén en la que todos, tanto los retornados del destierro como los allí residentes, e incluso los prosélitos, puedan participar del culto al Señor: «Porque mi Casa será llamada Casa de oración para todos los pueblos» (Is 56,7); de una Jerusalén que será causa de paz y de bendición para todos los pueblos de la tierra (Is 60,1-22; 62,1-9): «Caminarán las naciones a tu luz, y los reyes al resplandor de tu alborada, (...) las riquezas de las naciones vendrán a ti. Un sin fin de camellos te cubrirá, jóvenes dromedarios de Madián y Efá. Todos ellos vienen de Sabá portando oro e incienso y pregonando alabanzas al Señor» (Is 60,3.5-6).

El autor de estos oráculos tiene conciencia de hablar movido por el Espíritu de Dios y su misión es anunciar la libertad, paz y prosperidad a su pueblo:

> «El espíritu del Señor está sobre mí, por cuanto que me ha ungido el Señor. A anunciar la buena nueva a los pobres me ha enviado, a vendar los corazones rotos; a pregonar a los cautivos la liberación, y a los reclusos la libertad; a pregonar un año de gracia del Señor, día de venganza de nuestro Dios» (Is 61,1-2).

Pero el profeta pronuncia al mismo tiempo severas palabras contra la idolatría, la profanación del sábado o una piedad vacía de justicia y misericordia hacia los pobres (Is 58,1-12): «Clama a voz en grito, no te moderes; levanta tu voz como cuerno y denuncia a mi pueblo su rebeldía y a la casa de Jacob sus pecados» (Is 58,1).

Aunque en lenguaje poético, la nueva situación descrita por el profeta sobrepasa cualquier situación histórica y apunta al establecimiento de un nuevo paraíso en la tierra: «Antes que me llamen, yo responderé; aún estarán hablando, y yo les escucharé. Lobo y cordero pacerán juntos, el león comerá paja como el buey, y la serpiente se alimentará de polvo, no harán más daño ni perjuicio en todo mi santo monte —dice el Señor» (Is 65,24-25).

Las palabras escritas en esa parte del libro de Isaías y en otros pasajes del mismo libro pertenecientes a aquella época (Is 11; etc.) hacen referencia inmediata a aquel momento de la vuelta del destierro; pero ciertamente lo superan. Esas palabras quedarán en la Escritura y en la tradición de Israel como expresión firme de las promesas de Dios para con su pueblo. Serán recordadas después muchas veces, especialmente en el Nuevo Testamento donde tales promesas se ven cumplidas en Jesucristo.

5. Reconstrucción del Templo

La primera tarea que llevan a cabo los repatriados es la reconstrucción de un nuevo altar para reiniciar el culto al Señor (Esd 3,1-6). Inmediatamente emprenden la reconstrucción del Templo. Sin embargo, pronto surgen las dificultades. No tenemos suficiente información sobre cómo sucedieron los hechos en Judea y Jerusalén en aquellos momentos, ya que los libros de Esdras y Nehemías reflejan una época algo posterior. Sí sabemos que la construcción del Templo tuvo que detenerse por la oposición de algunos de los habitantes de la región, que veían en los repatriados a sus contrincantes desde el punto de vista social y religioso, y quizá también por falta de medios y pérdida de la ilusión primera. Pero las palabras de los profetas Ageo y Zacarías estimularon la reanudación de las obras en

el año 520 a.C., reinando ya Darío, y el Templo fue terminado el 515 (cf. Esd 6,22). A partir de esa fecha y hasta la llegada de Nehemías el año 445 a.C., reinando ya Artajerjes I (llamado Longímano), no tenemos noticias precisas sobre cómo se desarrollaron los acontecimientos.

En los oráculos de Ageo y de Zacarías queda el testimonio de que se levantaron ciertas expectativas de restauración nacional en torno a Zorobabel, sucesor davídico:

> «Habla a Zorobabel, gobernador de Judá y di: "Yo voy a sacudir los cielos y la tierra. Daré vuelta a los tronos de los reinos y destruiré el poder de los reinos de las naciones, daré vuelta al carro y a los que montan en él, y serán abatidos caballos y caballeros cada uno por la espada de su hermano. Aquel día mío —oráculo del Señor Sebaot— te tomaré a ti, Zorobabel, hijo de Sealtiel, siervo mío —oráculo del Señor— y te pondré como anillo de sello, porque a ti te he elegido, oráculo del Señor Sebaot"» (Ag 2,21-23).

Sin embargo, Zorobabel y la posible descendencia davídica desaparecieron pronto de escena. Las noticias sobre él se pierden y quienes aparecen al frente de la situación en Jerusalén y Judea, en el año 445 cuando llega Nehemías, son las familias sacerdotales, descendientes del sumo sacerdote Josué. Quizá el profeta Zacarías alude a la muerte de Zorobabel cuando dice:

> «Derramaré sobre la casa de David y sobre los habitantes de Jerusalén un espíritu de gracia y de oración; y mirarán hacia mí. En cuanto a aquel a quien traspasaron, harán lamentación por él como lamentación por mi hijo único, y le llorarán amargamente como se llora amargamente a un primogénito» (Za 12,10).

Estas palabras mantenían en cualquier caso la conciencia de que Dios seguiría otorgando la salvación a través de la casa de David. Pero el desarrollo de los acontecimientos, como veremos enseguida, hace que para el judaísmo oficial que se forja en aquella época la descendencia davídica quede en la sombra y en cambio afloren al primer plano de atención el Templo y la Ley. Sin duda la dependencia de Persia en el aspecto político hubo de favorecer esa orientación. Pero de esa forma, y así lo interpretan los libros de las Crónicas, de Esdras y de Nehemías, el pueblo iba profundizando en su identidad como pueblo elegido que tributa a Dios un culto agradable y cumple sus mandatos.

6. La misión de Nehemías

El año 445 a.C. Nehemías, un funcionario de la corte de Artajerjes, enterado de que la situación en Jerusalén no era en absoluto buena, organiza una segunda expedición de repatriados. El estado en que encuentra la ciudad es lamentable. Las murallas de Jerusalén siguen derruidas, muchos de los primeros repatriados han tenido que venderse como esclavos para pagar las deudas contraídas con los de su misma raza propietarios de las tierras, algunos sumos sacerdotes han emparentado con familias que vivían antes en el país, y los sacrificios del Templo no tienen la dignidad que debieran, sin duda por falta de medios. Tal es la situación que se refleja en el libro de Nehemías y a la que éste viene a poner fin mediante unas profundas reformas religiosas y sociales.

También el profeta Malaquías se hace eco de aquel estado de cosas en sus oráculos contra los sacerdotes, contra los matrimonios mixtos y los divorcios, y contra quienes defraudan los diezmos; y anuncia la venida del Señor a su Templo y el juicio divino sobre los que obran el mal:

> «He aquí que yo envío a mi mensajero a allanar el camino delante de mí, y enseguida vendrá a su Templo el Señor a quien vosotros buscáis; y el Angel de la alianza, que vosotros deseáis, he aquí que viene, dice el Señor Sebaot. ¿Quién podrá soportar el día de su venida? ¿Quién se tendrá en pie cuando aparezca? Porque él es como fuego de fundidor y como lejía de lavandero. Se sentará para fundir y purgar. Purificará a los hijos de Leví y los acrisolará como el oro y la plata; y serán para el Señor los que presentan la oblación en justicia. Entonces será grata al Señor la oblación de Judá y de Jerusalén, como en los días de antaño, como en los años antiguos» (Ml 3,1-4)
>
> «Pues he aquí que viene el día, abrasador como un horno; todos los arrogantes y los que cometen impiedad serán como paja; y los consumirá el día que viene, dice el Señor Sebaot, hasta no dejarles raíz ni rama. Pero para vosotros, los que teméis mi Nombre, brillará el sol de justicia con la salud en sus rayos, y saldréis brincando como becerros bien cebados fuera del establo» (Ml 3,19-20).
>
> «He aquí que yo os envío al profeta Elías antes que llegue el día del Señor, grande y terrible. Él hará volver el corazón de los padres a los hijos, y el corazón de los hijos a los padres; no sea que venga yo a herir la tierra de anatema» (Ml 3,23-24).

Nehemías reconstruyó antes de nada las murallas de Jerusalén, venciendo la oposición de los pueblos vecinos. Después hizo que los ricos terratenientes perdonasen las deudas a sus hermanos y les devolviesen las tierras confiscadas, de modo que éstos pudieran traba-

jarlas de nuevo y salir adelante (Ne 5,1-13). No se dice que fuese año jubilar, pero lo que pide Nehemías responde a lo que Lv 25,8-17 prescribe para ese año. En realidad es la primera y única vez que aparece en la Biblia la práctica de esa remisión de tierras y personas, y no sin que Nehemías tuviese que forzar a hacerlo. Además establece que en adelante los israelitas no contraigan matrimonios mixtos, que se pague un tributo fijo para el Templo y que se controle la recogida de las primicias para los sacerdotes y levitas. Los jefes del pueblo, los sacerdotes y los levitas firman un documento escrito (Ne 10,1-28), y todo el pueblo se compromete ante Dios a cumplir estas normas y la Ley de Moisés. Así lo narra el cap. 10 del libro de Nehemías:

> «El resto del pueblo, los sacerdotes, los levitas, los porteros, los cantores, los netineos, y todos los que no siguen a las gentes del país sino a la ley de Dios, así como sus mujeres, hijos e hijas, todos los que tienen uso de razón, respaldan a sus hermanos y dirigentes y se avienen mediante promesa y juramento a comportarse de acuerdo con la ley que Dios les dio por medio de Moisés, el siervo de Dios, y a guardar y cumplir todos los mandamientos del Señor, nuestro Dios, así como sus normas y leyes:
>
> »No entregaremos a nuestras hijas a las gentes del país y no tomaremos a sus hijas como esposas para nuestros hijos.
>
> »Si las gentes del país traen mercancías o cualquier tipo de cereales para venderlos en día de sábado, no los recibiremos en sábado ni en día santo.
>
> »El año séptimo renunciaremos al interés de todo préstamo.
>
> »Asumimos el compromiso de entregar un tercio de siclo al año para el servicio de la casa de nuestro Dios, para los panes de la proposición, para la ofrenda perpetua, para el holocausto perpetuo de los sábados, de los novilunios, de las solemnidades, para las cosas consagradas, para expiar por los pecados de Israel, y para atender a todas las necesidades de la casa de nuestro Dios» (vv. 29-34).

Fácilmente se percibe el nuevo espíritu que anima al pueblo en aquellos momentos. Se consideran pueblo los que han vuelto del destierro, y como pueblo, sin mediación ya del rey, renuevan la Alianza con Dios comprometiéndose a cumplir unas cláusulas.

A continuación Nehemías organiza la repoblación de Jerusalén, que siendo ahora una ciudad amurallada debía de ofrecer ciertas ventajas, y vuelve a Babilonia el año 433 (cf. Ne 13,6). Todo parecía haber quedado en orden. De Israel quedaba excluido todo extranjero (cf. Ne 13,3), y Jerusalén había sido convertida en capital y punto de referencia para todos los judíos dondequiera que estuviesen.

Pero todas aquellas normas no eran fáciles de cumplir. Nehemías tiene que volver por segunda vez a Jerusalén y expulsar de allí a algunas personas influyentes, como a un tal Tobías —emparentado

con el sumo sacerdote—, que siempre se le opuso, e incluso a un hijo del sumo sacerdote, casado con una hija del gobernador de Samaría. Es muy posible que éstos, no conformes las normas dictadas por Nehemías, se refugiasen en aquella ciudad y que de ellos proceda la forma de judaísmo mantenida por los samaritanos.

7. Misión de Esdras

Junto a las reformas de Nehemías, importantes sobre todo en el ámbito social aunque evidentemente siempre con dimensión religiosa, la Biblia presenta la reforma de Esdras que incide directamente en la esfera religiosa del pueblo. Esdras era un sacerdote que viene también de Babilonia a Jerusalén, no sabemos exactamente si antes, al mismo tiempo, o después de Nehemías. La opinión más común es que la llegada de Esdras hay que situarla el año 398 a.C., reinando Artajerjes II. En los libros de Esdras y Nehemías, sin embargo, se les hace coincidir a ambos en Jerusalén, dándose la primacía al sacerdote Esdras y presentando a Nehemías como el laico que apoya la reforma de aquél. En cualquier caso con Esdras culmina el proceso de definición del judaísmo oficial que perdura hasta la venida de Jesucristo y, con ciertas variaciones, hasta nuestros días. De Esdras dice el libro que lleva su nombre:

> «Este Esdras, que era un escriba experto en la ley de Moisés, aquel a quien le había sido entregada por el Señor, Dios de Israel, subió desde Babilonia. Como la mano del Señor estaba con él, el rey le dio todo lo que le había pedido» (Esd 7,6).

Esdras llega también a Jerusalén con una numerosa compañía (cf. Esd 8,1-36), llevando consigo la Ley de Dios tal como había sido redactada entre los deportados en Babilonia. Es una Ley reconocida por Artajerjes, quien da a Esdras el título de «escriba (secretario) de la Ley del Dios del cielo» (Esd 7,21) y le encomienda imponerla a todos los judíos que viven a esta parte del Éufrates:

> «Y tú, Esdras, con el conocimiento que posees de tu Dios, dispón magistrados y jueces que administren justicia a todo el pueblo que está al otro lado del río, esto es, a los que conocen la ley de tu Dios; y enséñasela a quienes no la conocen. Y que se juzgue si es reo de muerte, de exilio, de confiscación de sus posesiones, o de cárcel a todo aquel que no cumpla la ley de tu Dios y la ley del rey» (Esd 7,25-26).

Esdras llevó a cabo celosamente su misión. En primer lugar entiende que la mayor infidelidad de Israel son los matrimonios con personas de raza no judía y manda que aquellos que se encuentren en esa situación despidan tanto a sus mujeres como a sus hijos. Y así se hizo tras una detenida investigación, no sin la oposición de algunos (cf. Esd 10,1-44). Después leyó e interpretó la Ley ante todo el pueblo:

> «Todo el pueblo se reunió como un solo hombre en la explanada que hay delante de la puerta de las Aguas y le dijeron a Esdras, el escriba, que trajera el libro de la Ley de Moisés, la que el Señor había impuesto a Israel. El día uno del mes séptimo el sacerdote Esdras trajo la Ley ante toda la asamblea, hombres y mujeres, ante todos los que tenían uso de razón. Desde que hubo luz hasta el medio día la leyó al frente de la explanada que hay delante de la puerta de las Aguas, ante los hombres, las mujeres y todos los que tenían uso de razón. Todo el pueblo prestaba oído al libro de la Ley» (Ne 8,1-3).
>
> «Leían el libro de la Ley de Dios con claridad, explicando el sentido, para instruir con la lectura. Nehemías, que era el gobernador; el sacerdote Esdras, que leía, y los levitas, que instruían al pueblo, dijeron a todos: "¡Hoy es un día santo para el Señor, vuestro Dios! No os lamentéis ni lloréis" —pues todo el pueblo estaba llorando al escuchar las palabras de la Ley» (Ne 8,8-9).
>
> «Todos los días, desde el día primero hasta el último, se leyó el libro de la Ley de Dios; lo celebraron durante siete días, y el día octavo hubo una celebración solemne según lo previsto» (Ne 8,18).

Con Esdras la Ley traída de Babilonia y aprobada por el rey de aquel país se impone como Ley de estado para los judíos. Es al mismo tiempo la Ley de Dios. No sabemos cual era el contenido concreto de la Ley proclamada por Esdras, aunque ciertamente se trataba de un cuerpo que ha quedado recogido en el Pentateuco, quizá en los libros del Éxodo y del Levítico. En cualquier caso tendría fuertes acentos cultuales, como era propio de los sacerdotes. Quizá a partir de ese momento se comenzó a recopilar la tradición anterior y fue adquiriendo forma la redacción del Pentateuco o la *Torah*, en la que quedó asimismo incluido el libro del Deuteronomio, que ya existía. La redacción del Deuteronomio refleja más bien el tiempo en el que se había reconstruido el Templo a la vuelta del destierro y ya no había expectativas monárquicas (año 515 d.C.). En cualquier caso cierta tradición judía atribuye a Esdras haber sido el primero en hacer un canon de libros sagrados (IV Esdras).

A partir de aquel tiempo, por tanto, el judaísmo oficial queda definido por la centralidad del Templo y de Jerusalén para todos los judíos, el cumplimiento de la Ley de Moisés prescrita por Esdras, y la

pertenencia a alguna de las familias que volvieron del destierro, es decir, la pureza de sangre. La narración de la historia de Israel que ofrece el libro de las Crónicas, frente a la que encontramos en los libros de los Reyes, da a entender que una vez reconstruido el Templo y restablecido en él el culto que instituyó David, el pueblo vive según su propia identidad. Si cumple la Ley podrá vivir feliz en la tierra dada por Dios a sus padres. Apoyado en esos tres pilares (Templo, Ley, raza) fue como Israel, por providencia divina, pudo mantener su verdadera identidad en las difíciles épocas, persa y griega, por las que atravesaría más adelante.

8. Otras visiones del judaísmo

Sin embargo, en el periodo que transcurre desde las reformas de Esdras y Nehemías hasta la época griega, durante la llamada época persa, la visión de muchos judíos era más amplia que la que se refleja en los libros citados de las Crónicas y de Esdras y Nehemías.

Hubo escritores, igualmente inspirados por Dios, que mantenían miras más amplias. El autor del libro de Rut querrá mostrar que también los gentiles prosélitos pueden formar parte del pueblo, y para ello cuenta la historia de la abuela de David: una moabita, que se incorporó al pueblo de Israel. Igualmente, el autor del libro de Jonás expondrá que también los gentiles, incluso los ninivitas, es decir, los asirios que habían sido los causantes de tantos dolores para el pueblo escogido, pueden convertirse a Dios.

También hubo «sabios» que se plantearon el problema de cómo comprender a Dios que permite el sufrimiento del inocente (el libro de Job), o el sentido de la vida y de las actividades del hombre ante el hecho ineludible de la muerte, como el autor del libro del Eclesiastés (Qohélet). Ni faltó la poesía, quizá para expresar el amor del Señor a su pueblo a lo largo de su historia, como lo manifiesta el Cantar de los Cantares.

Otros autores judíos de esa época mantenían viva aquella esperanza en el cumplimiento de las promesas que habían expresado los profetas antes, durante y a la vuelta del destierro. Sentían que ni el Templo reconstruido, ni el culto que se practicaba allí, realizaban lo que había profetizado Ezequiel. Se daban cuenta de que la situación política, social y religiosa tampoco era la prometida en el Segundo y Tercer Isaías o en los otros profetas como Zacarías. Surgen así una serie de obras que preconizaban una intervención de Dios de carác-

ter apocalíptico. E incluso proponían otra Ley haciéndola derivar de Henoc o de Noé que marcaba cómo había que regular el culto y explicaba cómo se realizaba la salvación del hombre tras la muerte. No eran libros inspirados por Dios y presentaban con frecuencia imaginaciones personales de sus autores; por eso no han pasado a formar parte de la Biblia. Pero en ellos se mantenía viva la esperanza en las promesas divinas. Una esperanza que, más tarde, en tiempos de crisis, será revitalizada y expresada en términos similares por el profeta Daniel, y que en el Nuevo Testamento se verá cumplida en Jesucristo.

El camino del judaísmo al cristianismo no salta directamente desde el judaísmo de Esdras al de la época de Jesús y los Apóstoles, como se ha entendido con frecuencia. Hoy, gracias al descubrimientos de los rollos de Qumrán y a una nueva valoración de la literatura llamada «intertestamentaria», se conoce mejor cómo se fue configurando el judaísmo después de la época de Esdras. Los estudios recientes ponen muy de relieve la variedad de expresiones que se dieron junto al que hemos llamado «judaísmo oficial», que efectivamente cuajó con Esdras y fue mantenido por la clase sacerdotal que servía en el Templo de Jerusalén. Pero la actuación de Dios con su pueblo no acabó ahí. Queda aún mucha historia que ilumina el camino que intentamos clarificar en este curso titulado «del judaísmo al cristianismo».

VI. JUDAÍSMO Y HELENISMO

Juan CHAPA

El relativo esplendor alcanzado por Persia, y participado por Judá bajo su dominio, inició su declive hacia el año 333 a.C. con las conquistas de Alejando Magno (356-323 a.C.). Alejandro subió al trono de Macedonia el 336 a.C. y consolidó su posición en Asia Menor. Después de su victoria en Iso (noroeste de Siria) sobre el emperador persa Darío III Codomano, Alejandro bajó por la costa de Palestina en dirección a Egipto y se hizo con el control de la región. Luego prosiguió su avance a través del Éufrates y el Tigris, hasta llegar a las orillas del Ganges. Su inesperada muerte en Babilonia hizo que no pudiera consolidar la organización del vasto imperio que había conquistado. Éste se desmoronó en poco tiempo, y sus territorios se dividieron entre sus sucesores o «diadocos», que comenzaron una serie de luchas entre sí para hacerse con el dominio de esos territorios.

El fin de Alejandro se suele considerar el inicio de una nueva era en todo el Mediterráneo oriental y el Oriente Medio, conocida como «época helenista». En este periodo muchos aspectos de la vida de los pueblos conquistados quedarían impregnados de elementos de la civilización, el arte, la técnica, la lengua o la filosofía griegas. De ahí que con el término «helenismo» se significa generalmente el impacto de los diversos aspectos pertenecientes a la cultura griega en el mundo no-griego después de las conquistas de Alejandro el Grande.

Al principio, la conquista de Alejandro dejó a Judá en la misma situación en la que se encontraba bajo el imperio persa: formando

parte de la provincia de Siria, pagando el mismo tipo de tributo, gozando de la misma tolerancia religiosa, y con el mismo predominio de las autoridades religiosas en la vida de la ciudad y de todo el territorio. Tras su muerte, Palestina, una provincia pequeña, se vio envuelta en las luchas de quienes querían controlar esa parte del antiguo imperio macedonio y pasó de unas manos a otras.

1. Periodo Tolomeo

Tolomeo I Soter se proclamó rey el 305 a.C. Se inicia así la dinastía de los Lágidas, que dominaría Egipto hasta el 30 a.C. Esta dinastía ejerció el control de Palestina durante unos 100 años. Hasta el 221 a.C., la provincia de Judá gozaría de una relativa tranquilidad. A partir de esta fecha sufrirá las consecuencias de las guerras entre egipcios y sirios.

En los primeros años de dominio Tolemaico hay un notable éxodo de judíos a Egipto: unos marcharon espontáneamente atraídos por la prosperidad y el buen trato que se les dispensaba; otros —según Flavio Josefo— fueron deportados allí por el rey Tolomeo. Como consecuencia, se produjo una considerable proliferación de comunidades en Egipto y Cirenaica, formadas por judíos que se supieron integrar en el ambiente y aprendieron la lengua griega. La adaptación culminará en la traducción de la Biblia al griego conocida como la versión de los Setenta o *Septuaginta*[39], que se hizo necesaria para alimentar la vida religiosa del judaísmo de la diáspora. Empezó a realizarse en Alejandría durante el reinado de Tolomeo II Filadelfo (283-246 a.C.) y se prolongó hasta finales del siglo II a.C. Constituye el documento fundamental del judaísmo helenístico, a la vez que es expresión del encuentro de la cultura judía y griega e, indirectamente, vehículo de proselitismo judío en el mundo pagano[40].

---

39 El nombre responde a la leyenda sobre su origen. Según ésta 72 hombres de Jerusalén (70 en números redondos), seis por cada tribu, fueron distribuidos en celdas separadas en la isla de Faro; cada uno de ellos llevó a cabo la versión entera en 72 días y las versiones resultaron milagrosamente idénticas.

40 La *Carta de Aristeas* es el primero de los intentos de dar un carácter sagrado a la versión. La traducción de los LXX, de diversos traductores y períodos, subraya la fe en el único Dios y la trascendencia divina junto con un concepto de la religión como observancia legal. El judaísmo posterior se distanció de esta versión porque no encajaba con el estrechamiento de sus criterios bíblicos y por el uso que hacían de ella los cristianos.

Pero la presencia judía no se limitaba a Egipto. A raíz de la destrucción de Jerusalén y del destierro a Babilonia eran muchos los judíos que habitaban fuera de Palestina. En esas circunstancias debían vivir su fe. En este contexto cabe mencionar el libro de Tobías. Con la historia que se narra, el autor quiere dejar constancia de cuál es la verdadera sabiduría de un judío piadoso en la diáspora y cómo ha de comportarse cara a Dios, cara a la Ley y en las relaciones familiares. Enseña que Dios protege a los justos y les salva de las desgracias que puedan sobrevenirles si recurren a Él con una oración sincera.

Durante este periodo, y con referencia constante a los textos sagrados ya traducidos, surgen también en la diáspora escritores judíos que tratan de expresar en lengua y moldes griegos la fe en el Dios de Israel a la vez que realizan una apología de su pueblo. Historiadores como Demetrio y Artapano, poetas como Ezequiel el trágico, filósofos como Aristóbulo, son algunos de los nombres que nos han llegado.

La absorción de los moldes griegos en las comunidades judías de la diáspora contribuyó a la progresiva helenización de Palestina durante el siglo III a.C. Poco a poco el judaísmo palestinense fue adaptándose a los modos de vida comunes en el mundo helenístico. En las excavaciones arqueológicas llevadas a cabo en Palestina, se puede constatar que la irrupción de esa nueva cultura produjo cambios considerables y profundos, entre los que destaca la reconstrucción con un estilo típicamente helenista de ciudades tales como Tolemaida (Akko), Escitópolis (Bet-Seán) y Filadelfia (Rabbá de los amonitas), y un crecimiento económico notable. Sin embargo, el aumento de los impuestos que acompañó a esta nueva situación produjo al mismo tiempo un malestar creciente.

El progresivo avance del helenismo por Palestina no estuvo exento de tensiones. Por una parte, entre gran parte del pueblo se mantenían en este siglo las mismas concepciones imperantes desde la misión de Esdras. El Templo, con el sacerdocio, y la Ley seguían siendo los pilares básicos. Por otra, se iban abriendo camino entre algunos dirigentes judíos los nuevos moldes culturales. Por eso hubo quienes trataron de mantener despiertos los valores de siempre. Así queda testimoniado en el libro de Ben Sirac o Eclesiástico, que refleja el esfuerzo por defender la fe tradicional ante la influencia helenista. En línea con otros libros sapienciales, como Job y Qohelet (Eclesiastés), exhorta a enraizar la piedad judía en las antiguas tradiciones y a ser fieles a la Ley. Para el autor, la verdadera sabiduría —ante el avance de la nueva sabiduría griega que acecha— tiene por

principio el temor de Dios, se manifiesta en la naturaleza y se conecta con la historia de la salvación que ha experimentado el pueblo de Israel. Pero, sobre todo, la sabiduría se identifica con la Ley.

2. Helenización de Palestina bajo dominio seléucida

Al final de las «guerras sirias» Palestina queda bajo el poder de Antíoco III, un seléucida. La actitud de Antíoco III fue conciliadora y favorable para los dos bandos que entonces había entre los judíos: la aristocracia pro-seléucida (Tobíadas) y los elementos más conservadores (Oníadas, familia sacerdotal). El monarca sirio promulgó varios decretos destinados a acelerar la reconstrucción y repoblación de Jerusalén, concedió privilegios a los sacerdotes, escribas y miembros de la *gerousía*, y estableció disposiciones para el mantenimiento de la pureza ritual, de la Ciudad Santa y del Templo. Sin embargo, los efectos positivos de estas medidas fueron de corta duración debido a los conflictos entre Oníadas y Tobíadas, y a la entrada en acción de Roma, que fue haciéndose con parte del imperio sirio, obligando a cambiar su política.

Cuando Antíoco IV Epífanes (175-164 a.C.) se hizo con el poder, el proceso de helenización de Jerusalén llegó a su punto crítico. En el año 171 fue asesinado Onías III, el último sumo sacerdote sadoquita plenamente legítimo. Los Tobíadas aprovecharon para hacerse con el dominio de Jerusalén; compraron de Antíoco IV el nombramiento de sumo sacerdote para uno de sus partidarios (Jasón), intentaron transformar Jerusalén en una *polis* helenística abandonando la Toráh como ley constitucional, construyeron un gimnasio cerca del Templo, y muchos abandonaron la costumbre de la circuncisión. Ante la sucesión de luchas intestinas en la ciudad, Antíoco envió una expedición de castigo sobre Jerusalén, y dejó instalados en una ciudadela dentro de ella a unos colonos militares, cuya presencia transformó la ciudad en un lugar de población mixta, judía y gentil. Los decretos de Antíoco III fueron derogados, y la libertad de seguir las «tradiciones ancestrales» fue sustituida por la orden de que «todos formaran un solo pueblo, abandonando cada uno sus tradiciones» (1 M 1,41-42). Se suprimieron los sacrificios y el culto en el Templo, se construyeron altares paganos en todas las ciudades, se abolió la circuncisión y el descanso sabático, se instauraron los sacrificios de cerdos, etc., y se nombraron inspectores para asegurar el cumplimiento de estas órdenes. Incluso el Templo fue dedicado al

«Señor del cielo», equivalente al Zeus Olímpico de los griegos. Este hecho, que tuvo lugar el 6 de diciembre del 167 a.C., fue designado por los judíos piadosos como «la abominación de la desolación» (1 M 1,54), es decir, algo abominable que lleva a la perdición total, símbolo del culto idolátrico que quiere imponerse por la fuerza al culto del verdadero Dios.

Ante la crisis, los judíos piadosos buscaron diversas soluciones con las que hacerla frente. Por una parte, hubo quienes alimentaron la esperanza en una intervención salvadora de Dios y, por otra, surgieron quienes optaron por el recurso a una solución armada. La corriente apocalíptica, en buena parte plasmada en el libro de Daniel, y la rebelión macabea, que conocemos sobre todo por los libros que llevan su nombre y otras fuentes extrabíblicas, son manifestaciones de estas dos reacciones.

1. *La apocalíptica y el libro de Daniel*

A partir del destierro, surge una corriente de pensar inspirada en Ezequiel y en otros profetas que va acentuando la esperanza en una intervención definitiva de Dios, que cambiase radicalmente la situación en la que se encontraba el pueblo judío, oprimido por distintos poderes. En ocasiones incluía la esperanza en un cambio total del mundo. Esta fe derivaba en último término de las palabras de los profetas, que anunciaban una acción salvadora de Dios. Había, sin embargo, una diferencia notable: si los antiguos profetas desvelaban de parte de Dios un cambio profundo, radical, en el desarrollo de la historia, con la venida del Mesías, ahora ese cambio se une con el final del mundo presente. Este mundo y la historia se ven como abocados a un destino ya predeterminado por Dios; un destino que se va a realizar de forma inmediata y mediante terribles combates cósmicos. A esta forma de pensar se le llama «apocalíptica», y fue desarrollándose especialmente a partir del s. II a.C. hasta quedar plasmada en numerosas obras judías inmediatamente anteriores y contemporáneas a la época de Jesús y de la redacción del Nuevo Testamento.

En la corriente apocalíptica se refleja una actitud profundamente religiosa y una fe inquebrantable en el Dios de Israel. Uno de los objetivos de esta literatura era animar a los lectores a mantener esa fe en medio de las persecuciones, y a avivar la esperanza en que Dios no dejaría las cosas así, sino que haría recaer sus terribles castigos

sobre los enemigos de Israel o sobre los pecadores. Para los apocalípticos en general el mundo está tan corrompido, que no tiene arreglo; no tiene más futuro que su desaparición, con la creación por parte de Dios de unos cielos nuevos y una tierra nueva; o una transformación radical con la instauración en este mundo de un reino regido directamente por Dios en el que haya desaparecido el mal y todos los pueblos estén sometidos a Israel. Es el reino de Dios de los apocalípticos instaurado cuando Dios destruya este mundo y haga uno nuevo en el que reine el Mesías.

Exponente literario de esta corriente es el libro de Daniel. Escrito probablemente entre el 167 y el 164 a.C., es decir, en pleno periodo de opresión seléucida, trata de sostener la fe y esperanza de los que eran perseguidos. En el libro se narra cómo el profeta o sus compañeros salen siempre triunfantes de las pruebas (caps. 2-6). Pero es en los sueños y las visiones recogidos en los caps. 7-12 donde están los pasajes de contenido fundamentalmente apocalíptico: revelan (en griego *apocalipsis* significa «revelación») un secreto divino, explicado por ángeles, para los tiempos futuros. El tiempo de la persecución llegará a su fin. Dios intervendrá, se acabarán los sufrimientos y el pecado, tendrá lugar el advenimiento del reino de los santos, donde un misterioso «Hijo del hombre» gobernará para siempre:

> «Yo seguía mirando, y en la visión nocturna vi venir sobre las nubes del cielo a alguien parecido a un ser humano, que se dirigió al anciano y fue presentado ante él. Le dieron poder, honor y reino y todos los pueblos, naciones y lenguas le servían. Su poder es eterno y nunca pasará, y su reino no será destruido» (Dn 7,13-14).

Esta imagen del «Hijo del hombre», que puede ser entendida individual y colectivamente, es la que Jesús se aplicó a sí mismo en su ministerio para afirmar su condición mesiánica. El libro de Daniel tendrá mucha influencia en la literatura apocalíptica posterior, y en algunos pasajes y libros del Nuevo Testamento, especialmente en el Apocalipsis de Juan.

2. *La rebelión macabea*

Los decretos de Antíoco IV Epífanes encontraron al principio una resistencia pasiva entre gran parte del pueblo de Judea, que llevó a muchos a la muerte. Así lo muestran las narraciones del martirio

del anciano Eleazar, y de la madre y sus siete hijos que recoge el segundo libro de los Macabeos (2 M 6,18-7,42). Pero pronto tuvo lugar una respuesta armada. Matatías, un sacerdote, y sus cinco hijos se negaron a cumplir los decretos de Antíoco y se refugiaron en los montes. Seguidamente emprendieron acciones bélicas que al principio se desarrollaron en forma de guerrillas por los alrededores de Jerusalén. El motivo de la rebelión fue exclusivamente el de la defensa de su libertad religiosa. A la familia de Matatías se le unieron otras personas que seguían siendo fieles a las prácticas judías. Matatías murió pronto y quedó como jefe militar de la rebelión su hijo Judas, que había recibido el apodo de «Maccabí» (martillo). Su nombre, «Macabeo», pasó a toda la familia.

Después de una serie de victorias, Judas ocupará con sus tropas Jerusalén, purificará el Templo y reconstruirá el altar, y el 14 de diciembre del 164 a.C. (tres años después de la profanación) comenzarán de nuevo a ofrecerse sacrificios. Para conmemorar esta Dedicación del Templo se establece la fiesta de la *hanukkah*, que se celebra hasta el día de hoy (en el evangelio de San Juan se le llama Encenia). Cuando muere Judas, le suceden sus hermanos: primero Jonatán (162-143/2 a.C.) y luego Simón (143/2-135/4 a.C.). Aunque no era del linaje sadoquita, Jonatán aceptó el sumo sacerdocio de manos sirias, y Simón ya no sólo fue elegido por el pueblo jefe militar sino también sumo sacerdote.

3. Época asmonea

El año 141 a.C. Simón consiguió la rendición del último reducto que se le resistía en la fortaleza de Jerusalén, y logró la independencia nacional completa. El 140 a.C. una asamblea de sacerdotes y pueblo decidió legitimar los poderes de Simón y hacerlos hereditarios (1 M 14,41-42). Se inicia así una nueva dinastía, la asmonea, que conservará el poder político y religioso del país hasta que éste fuese conquistado por Roma. Esta dinastía no es davídica y por eso fue considerada ilegitima por una parte del pueblo. La política de Simón se caracterizó por un fomento de las relaciones internacionales por medio de tratados que le aseguraran la estabilidad frente a los sirios.

A Simón le sustituyó en el poder político y religioso su hijo Juan Hircano (135/4-104 a.C.). El nuevo gobernante logró la independencia de Judá, pero en su afán expansionista se fue alejando de los idea-

les macabeos y perdió el apoyo de los fariseos y de gran parte del pueblo.

A su muerte dejó el sumo sacerdocio a su hijo Aristóbulo (104-103 a.C.), y el poder político a Alejandra Salomé, esposa de éste. Aristóbulo tomó ya el título de rey. Gobernó un año, en el que encerró a sus hermanos y dejó morir de hambre a su madre. Al morir Aristóbulo, Alejandra Salomé se casó con uno de sus cuñados —Alejandro Janeo (103-76 a.C.)— y lo nombró sumo sacerdote y rey. Aunque con él el reino alcanzó una mayor extensión territorial, se enfrentó con los fariseos y con quienes no le apoyaban, persiguiéndoles con crueldad.

A Alejandro le sucedió su viuda Alejandra Salomé (76-67 a.C.), que cambió de política buscando el apoyo de los fariseos, a los que entregó las riendas del gobierno y mantuvo en el poder durante todo su reinado. Nombró sumo sacerdote a su hijo mayor Hircano II.

Hircano II asumió la función real a la muerte de su madre, pero fue inmediatamente desposeído de ella por su hermano Aristóbulo II (67-63 a.C.). En estos años tuvieron lugar una serie de luchas entre ambos hermanos. Mientras se desarrollaban estas luchas, el año 64 a.C., Pompeyo acabó definitivamente con el reino seléucida, convirtiendo Siria en una provincia romana. Estando allí, decidió intervenir en las luchas civiles entre los asmoneos y se llegó a Jerusalén. Los partidarios de Hircano II le abrieron las puertas y le permitieron tomarla sin derramamiento de sangre. Los partidarios de Aristóbulo II se refugiaron en el Templo y resistieron tres meses; finalmente fueron derrotados y pasados a cuchillo, y el mismo Pompeyo entró en el Santo de los Santos. A mediados del año 63 sucumbió el último vestigio de la dinastía asmonea.

1. *Grupos y tendencias del judaísmo palestinense*

Durante el periodo asmoneo aparecen en escena diversos grupos religiosos que tuvieron notable influencia en el desarrollo de la política palestina hasta el siglo I de nuestra era. El número y heterogeneidad de estos grupos es difícil de precisar. Sin embargo, destacan tres corrientes fundamentales: la farisea, esenia y saducea. Mención aparte merecen los samaritanos.

Flavio Josefo menciona por vez primera a los fariseos, saduceos y esenios situándolos en la época de Jonatán (162-143 a.C.). Los

presenta como tres grupos puramente religiosos que sólo se distinguen entre sí por sus diferentes posiciones frente a problemas como la inmortalidad, la existencia de los ángeles o el valor de la tradición oral. No obstante, es más que probable que tuvieran también una importante dimensión política.

Se piensa que la corriente farisea nació del grupo de judíos llamados *hasidim* (literalmente, «piadosos»), asideos en griego, que aparecen por primera vez como un movimiento de judíos celosos de la Ley que se unen a la revuelta macabea (cf. 1 M 2,42). Aunque al principio había entre ellos algunos sacerdotes, los fariseos eran fundamentalmente laicos de clase media, que tendían a extender el ámbito de lo sagrado a la vida cotidiana. Frente a los peligros del helenismo subrayaban la separación del modo vivir pagano, aplicando a las circunstancias ordinarias de la vida la observancia de la pureza que se exigía al sumo sacerdote en el Templo. Defendían además la centralidad de la Ley de Moisés, que debía observarse al pie de la letra y tenía que ser adaptada a las diversas situaciones en que vivía el pueblo; y consideraban asimismo las tradiciones orales con que se había ido interpretando la Ley escrita de igual dignidad que ésta. Como consecuencia del papel que se le daba a la Ley y a la tradición oral, el culto en el Templo quedaba de algún modo relativizado. Los fariseos llegaron a ser los líderes espirituales más apreciados por el pueblo.

Aunque los orígenes del movimiento esenio siguen siendo discutidos, es posible que también se deriven del grupo de los asideos y muy probablemente estén en relación con la corriente apocalíptica. Se sabe poco sobre ellos. Observaban el sábado y la pureza cultual, y tenían la Ley como centro de su vida. El Templo debía ser su lugar de culto, pero lo consideraban profanado por los sacerdotes que lo atendían y que no eran del linaje de Sadoc. A lo largo de su historia emerge como un grupo de ascetas, opuestos al Templo de Jerusalén y a su culto, apartados del mundo y de las ciudades, cultivando una separación mantenida mediante ritos bautismales. Entre sus observancias ocupaba un lugar importante una comida sagrada y practicaban una cierta comunión de bienes. Son muchos los estudiosos que piensan que, cuando Jonatán asumió el sumo sacerdocio, un grupo de esenios, liderados por el denominado Maestro de Justicia, se retiró al desierto a un lugar cercano al Mar Muerto llamado Qumrán. Allí se han encontrado numerosos escritos de esta comunidad. Manifiestan un fuerte carácter apocalíptico, a la espera de un fin que sería próximo, en el que Dios intervendría de forma extraordinaria mediante un Mesías rey y otro Mesías sacerdote.

El nombre de saduceos deriva de Sadoc, el sacerdote. Ezequiel había profetizado que en el servicio del futuro Templo estarían los «hijos de Sadoc». A la vuelta del destierro los sadoquitas desempeñaron un papel importante en la restauración del Templo y de la ciudad. Pasaron entonces a ser poco a poco el grupo aristocrático sacerdotal y, en defensa de sus intereses, se mantuvieron vinculados al poder reinante, primero favoreciendo la instauración del helenismo seléucida y luego apoyando a la dinastía asmonea. Aunque de origen sacerdotal, había entre los saduceos sacerdotes y laicos. Tenían abundantes riquezas y una gran influencia a nivel social y político, que intentaban mantener por encima de todo, vinculándose a quien ejerciera el poder en cada momento. De ahí que aceptaran siempre como sumo sacerdote al que podía favorecer sus intereses. A diferencia de los fariseos que daban igual o mayor valor a la ley oral interpretativa de la ley escrita que a la misma ley escrita, los saduceos rechazaban cualquier ley que no fuera la Toráh, es decir, el Pentateuco. Eran conservadores en cuanto que la observancia estricta de la Toráh y el cuidado y la defensa del Templo les resultaban beneficiosos. Rechazaban doctrinas «novedosas» como la resurrección corporal o la retribución en el mundo futuro; los buenos eran premiados en este mundo con la prosperidad, los malos castigados mediante desgracias. Además defendían radicalmente el libre albedrío humano.

Los samaritanos eran considerados un grupo aparte de los judíos desde tiempo antes. Los judíos sentían hacía ellos una gran aversión. Con el nombre de samaritanos se designaba a los judíos que se habían quedado en el territorio de Israel después de la destrucción de Samaría en el 722 a.C. y que se habían mezclado con los colonos llevados a esa zona por los asirios. Ellos siempre reivindicaron ser los verdaderos continuadores de la tradición patriarcal y mosaica. Sin embargo, su condición religiosa es considerada ya por el redactor del segundo libro de los Reyes (s. VI a.C.) un burdo sincretismo; para él, ni son ya descendientes de Jacob, ni mantienen la Alianza del Éxodo (2 R 17,34-40). No obstante, el cisma propiamente dicho tuvo lugar más tarde. Cuando Nehemías trata de poner orden en Jerusalén se ve obligado a expulsar a la familia del sumo sacerdote Elyasib. Entra también en conflicto con Sanbalat, el gobernador de Samaría. Es probable que entonces el sacerdote expulsado (Ne 13,28) encontrase apoyo y se estableciese en Samaría. Allí, en el monte Garizim, se construyó en tiempos de Alejandro Magno un templo en honor del Señor, Dios de Israel. Durante la época de la helenización,

según Flavio Josefo (*Antiquitates Iudaicas, 12*,5,5), los samaritanos pidieron a Antíoco que dedicara su templo de Garizim, al dios griego Zeus Xenios. Juan Hircano lo destruyó y con ello dejó abierta una herida que ya no se iba a cerrar. Así lo refleja también el Evangelio de San Juan (Jn 4,22). Los samaritanos se consideraron a sí mismos los legítimos continuadores de la fe judía y mantuvieron tradiciones muy antiguas. Tenían el Pentateuco como único libro sagrado.

2. *Literatura del periodo asmoneo*

En este periodo se escriben obras de diverso género que reflejan las distintas tendencias. Algunos de estos libros pasaron a la Biblia, otros no. Son cuatro los libros que se conservan con el título de «Macabeos», aunque sólo los dos primeros están en relación con el movimiento de rebelión antes mencionado. Estos dos son los que han sido incluidos en el canon cristiano de la Biblia. No figuran en cambio en el canon judío. Los dos libros canónicos son independientes entre sí en cuanto al autor, estilo, tiempo de composición y finalidad, aunque se refieren al mismo periodo histórico.

El libro segundo de los Macabeos, que a pesar de su nombre no es continuación del primero, narra lo sucedido en el tiempo en el que se desarrolla la actividad de Judas Macabeo (recogida de otro modo y con menos detalle en 1 M 3-9). En 2 Macabeos la narración histórica comienza propiamente con Seleuco IV, hermano mayor y predecesor en el trono de Siria de Antíoco IV Epífanes, y termina con la victoria de Judas Macabeo sobre Nicanor, que tuvo lugar en el 161 a.C. La obra refleja una concepción de la Ley afín a la tendencia farisea. La Ley no se mezcla con miras políticas, y el centro de atención es el Templo de Jerusalén. La religión tiene un carácter absoluto que le viene de la santidad de Dios y del Templo. Lo empeñado en la lucha está más allá de esta tierra. Judas trabaja por el advenimiento del reino de los santos. En ese contexto se aportan varios elementos importantes de reflexión sobre Dios, creador de todas las cosas de la nada, y remunerador, que premia al fiel y castiga al impío, si bien el premio y el castigo tendrán lugar después de la muerte, tras la resurrección de los muertos.

El libro primero de los Macabeos comprende, en cambio, un periodo de tiempo más amplio; narra la historia de la primera generación asmonea, es decir, de los hijos de Matatías: Judas, Jonatán y Simón. Aquí también la Ley es el punto central de referencia, pero

entendida desde el punto de vista de quienes, como los saduceos, han aceptado la dinastía asmonea. Los designios divinos están ya contenidos en la Ley y los Profetas, pero cuando se plantean cuestiones que requerirían conocer su voluntad, se espera a que en el futuro aparezca un profeta. Así ocurre con la misma implantación de la dinastía de los asmoneos: si bien ha sido providencial y a través de Dios ha salvado a su pueblo, al Templo y a la Ley, es, sin embargo, provisional. Simón es aceptado como jefe y sumo sacerdote «hasta que surgiera un profeta fiel» (1 M 14,41). Se espera por tanto una situación nueva y una nueva relación de Dios con su pueblo. Mientras tanto, la conducta del hombre es juzgada y valorada por su adhesión a la Ley; adhesión que viene a identificarse con el apoyo al partido de los Macabeos (asmoneos). Éstos aparecen como ejemplo de hombres celosos de la Ley y del Templo, misericordiosos con los pobres, y generosos en poner sus bienes y su vida a disposición de la causa del judaísmo. Las negociaciones y pactos con otros pueblos son necesarios para conseguir la estabilidad y salvar al pueblo.

En cierto sentido este periodo se caracteriza por un continuo repensar la historia. Son numerosos los libros que se escriben con este fin. Algunos están en la Biblia, otros muchos no. Entre los libros canónicos se encuentran los de Ester y Judit. Se trata de narraciones, ambientadas en escenarios geográficos o históricos creados a partir de elementos reales, que se escriben para transmitir enseñanzas. Con un texto hebreo anterior como base, el libro de Ester se redacta de nuevo en griego mostrando el cuidado de la providencia de Dios para con su pueblo al que ha salvado de las manos de sus enemigos. Así como el Señor salvó a los israelitas en épocas pasadas, así los ha salvado ahora. El libro de Judit, en cuyo nombre se simboliza al pueblo judío, narra la historia de la liberación de pueblo en la época seléucida mediante una historia situada en épocas pasadas. Cuando el pueblo es fiel a su Dios y a la Ley, el Señor le salva. En ambos libros destaca el valor de la oración como medio de obtener el auxilio divino.

Otros libros, que no han sido incluidos en la Biblia y que por ello se les denominan «apócrifos», vuelven a narrar con una perspectiva diferente la historia contenida en el Antiguo Testamento. Son obras que en muchos casos se presentan como «revelaciones» de Dios a sus autores. Es por ejemplo el caso del Libro de los Jubileos, que, en sintonía con la corriente esenia, narra mediante una revelación de Dios a Moisés la historia contenida desde la creación hasta la salida de Egipto. La obra presenta una dimensión escatológica de

la historia y enseña por encima de todo el valor de la ley, una ley que difiere de la de Moisés en que impone un calendario solar.

Vinculada a las corrientes apocalípticas se escriben otros muchas obras en las que se presenta el drama del origen del mal y sus consecuencias para el pueblo de Israel. Son escritos que fomentan las esperanzas de salvación en torno a un Mesías que castigará a los pecadores e instaurará un mundo nuevo. En bastantes de ellos está presente la figura de Henoc, en torno al cual se habían desarrollado diversas tradiciones. Entre estos libros cabe mencionar la visión de la historia reflejada en el Libro de los Sueños, en la que al hablar de la regeneración en el mundo futuro se da gran importancia a la figura del Mesías, o en el Libro de las Parábolas, que se concentra en la figura del hijo del hombre, presentado como juez escatológico al final de los tiempos.

4. Bajo el dominio romano

El año 63 a.C. Siria era provincia romana, y Jerusalén —bajo la autoridad Hircano II, a quien Pompeyo le había reconocido el cargo de sumo sacerdote pero no de rey—, pasó a depender del gobernador de la provincia. Cuando César se hizo con el poder apoyó a Hircano y a un idumeo llamado Antípatro, que le había ayudado en sus luchas contra Aristóbulo II. Tras muchas intrigas, uno de los hijos de Antípatro, Herodes, consiguió de Roma el título de rey de Judá (40 a.C.). Se afianzó en el trono el año 37 y buscando el respaldo de Octavio Augusto gobernó hasta el 4 a.C.

A medida que iba pasando el tiempo, el helenismo había ido impregnando muchas expresiones culturales del pueblo de Dios. Ciertamente hubo algunos aspectos de la cultura helénica que no pudieron ser acogidos por los que se mantuvieron fieles a su religión, ya que implicaban la idolatría. Sin embargo, una gran parte de las manifestaciones de esa nueva cultura eran compatibles con la fidelidad requerida. Por ejemplo, algunos nuevos modos de expresión literaria resultaban adecuados para manifestar la fe y los sentimientos religiosos más profundos. La apertura a este nuevo modo de entender el mundo, de expresarse o de componer obras literarias no suponía una traición a la herencia religiosa recibida de sus antepasados, sino un enriquecimiento. Así lo consideraron muchos judíos, especialmente en la diáspora, en donde se da una abundante producción literaria y religiosa, que llegará a su punto culminante con Filón, nacido en

Alejandría a finales del siglo I a.C. Será el máximo exponente de la expresión de la fe y el pensamiento israelita en categorías griegas.

También en la diáspora continuó la reflexión religiosa de los sabios. Cuando faltan pocos años para el nacimiento de Jesucristo se escribe un libro que pasaría al canon cristiano de la Biblia. Se trata del libro de la Sabiduría, dirigido a los judíos de Egipto. En él se les anima a ser fieles en medio de un ambiente pagano de idolatría e inmoralidad. Muchos de los conceptos que aparecen están tomados o influidos por moldes conceptuales griegos adaptados a la fe judía. Entre ellos destaca la concepción de la sabiduría que se encuentra muy cercana a la que luego será desarrollada por Pablo y el Evangelio de Juan.

Así pues, hacia el año 60 a.C. Palestina era una región profundamente helenizada, aunque se mantenían en ella algunos reductos que habían logrado conservar con gran vigor la identidad religiosa y cultural propia. En Samaría y Galilea la población rural seguía con sus creencias y modos de vida tradicionales, manteniendo la escisión entre judíos y samaritanos que habían heredado de sus antepasados. En cambio, las grandes ciudades eran de población, lengua y cultura helénica. Mientras tanto, en Judea, y de modo particular en Jerusalén, la religión, cultura y civilización judías tenían preeminencia entre la población, si bien los elementos helenísticos no dejaban de tener un peso e influencias notables en todos los ambientes.

En el centro de la vida religiosa estaban la Ley y el Templo. Especialmente desde la rebelión macabea se había acentuado el papel que desempeñaba la Ley para la identidad del pueblo. No es de extrañar, por tanto, que hubiera quienes se especializaran en su interpretación. Es el caso de los «maestros», «doctores de la Ley» o «sabios» que interpretaban la Ley (escrita) y transmitían con fidelidad la ley oral. Entre ellos se encontraban también los «escribas», cuyo origen se remonta a los tiempos del exilio de Babilonia. Sin embargo, no formaron un grupo independiente hasta el 70 d.C. Eran una clase profesional distinta de los sacerdotes, que ante la progresiva secularización de éstos —hasta entonces responsables de interpretar la Ley— llegaron a constituir un cuerpo influyente. Se centraban no sólo en cuestiones teológicas, sino también en cuestiones legales y recibieron el apoyo de los fariseos, entre los que se contaban muchos de los escribas.

En este ambiente de extraordinaria sensibilidad por salvaguardar la identidad nacional mediante la fidelidad a la Ley, cualquier ataque contra ella era considerado como un gravísimo atentado con-

tra la fe de Israel. En este contexto se entienden los conflictos que surgen ante las posturas de Jesús sobre la Ley y el Templo. Él no sólo viene a promulgar una nueva Ley y a instaurar un nuevo culto, sino a presentar una realización completamente inesperada del «Reino de Dios».

Progreso doctrinal en los umbrales del Nuevo Testamento

La literatura religiosa judía de esta época es abundante y muy rica de contenido. En sus textos se descubre un notable avance en la Revelación, que se acerca a su momento culminante.

El desarrollo de ideas que se aprecia en los libros del Antiguo Testamento compuestos durante la época helenista no se limita sólo a cuestiones formales o de estilo literario. En estas obras hay no pocos aspectos doctrinales que se perfilan con una mayor claridad que en épocas anteriores. Establecen un puente entre el Antiguo y el Nuevo Testamento que hace presagiar que la «plenitud de los tiempos» (Ga 4,4), en la que la manifestación de Dios alcanzará su culmen con la Encarnación del Hijo de Dios, ya está cerca.

El avance en los contenidos y en las formas no fue consecuencia de una asimilación acrítica de las categorías culturales del entorno helenístico, y por eso no supuso un distanciamiento de los caracteres propios del pueblo elegido ni de su religión. De hecho, el recuerdo de los antepasados siguió siendo punto de referencia ineludible para confortar su fe y la confianza en Dios hasta el heroísmo (cf. Si 44,1-50,29; Sb 15-19; 1 M 2,49-64). Ese progreso constituye, en cambio, una prueba de la vitalidad del pueblo de Dios, un desarrollo de las virtualidades que se poseían, realizado bajo el impulso del Espíritu Santo.

Un ejemplo de este avance se puede encontrar en la doctrina sobre la retribución. Sigue vigente la enseñanza de que Dios retribuye a cada uno según sus obras, buenas o malas. Sin embargo, esa retribución —se enseña ahora— no siempre se alcanza en esta vida. A veces los justos encuentran la muerte por permanecer fieles, y Dios no es injusto por eso, ya que los retribuirá después. De este modo la Sabiduría puede decir que «las almas de los justos están en las manos de Dios y no las tocará el tormento de la muerte» (Sb 3,1). Así también se entienden las palabras que dirige a su verdugo uno de los hermanos que va a sufrir el martirio durante la persecución seléucida: «Tú, criminal, nos privas de la vida presente, pero el rey del

mundo a nosotros que morimos por sus leyes, nos resucitará a una vida eterna» (2 M 7,9).

El paso adelante en el conocimiento de que hay una vida después de la muerte está ligado a las nuevas luces con que el Espíritu fue iluminando la teología de la creación. Así Daniel dijo: «No venero a los ídolos hechos por mano humana, sino solamente al Dios vivo que hizo el cielo y la tierra» (Dn 14,15), y en Tobías se proclama: «Que los cielos y tu creación entera te bendigan por siempre jamás» (Tb 8,5). Estas afirmaciones son posibles porque existe el convencimiento de que todas las criaturas dependen totalmente de Dios, ya que Él hizo todas las cosas «a partir de la nada» (2 M 7,28). Precisamente la comprensión que se alcanzó del poder creador de Dios forma parte de los presupuestos de fe que permiten admitir la posibilidad de la resurrección. Así lo atestigua otro de los hermanos que iban a ser martirizados: «Por don del cielo poseo estos miembros, por sus leyes los desdeño y de Él espero recibirlos de nuevo» (2 M 7,11; cf. 7,22-23).

La manifestación de que el horizonte de la vida humana no se cierra con la muerte abrió nuevas y sugerentes perspectivas para la antropología y permitió una mejor comprensión del problema del sufrimiento. Éste puede tener un sentido expiatorio y cabe aceptarlo de buen grado por el bien de los demás. Así lo manifiesta otro de los hermanos mártires: «Yo, como mis hermanos, entrego mi cuerpo y mi vida por las leyes de mis padres invocando a Dios para que pronto se muestre propicio con nuestra nación» (2 M 7,37).

De este modo, poco a poco y de un modo gradual, se fue recorriendo el camino de preparación necesario para que se pudiera entender la figura y la misión de Jesús. El avance en la Revelación que testimonian estos libros permitió entender que los sufrimientos de un justo, Jesús, tenían un sentido para el bien de los hombres; hizo posible hablar de la resurrección, no sólo de Jesús sino también de todos los hombres; permitió que se pudiera alimentar el deseo de «estar con Cristo» (Flp 1,23) sin esperar a la resurrección universal.

VII. JESUCRISTO Y LA PLENITUD DE LOS TIEMPOS

Vicente BALAGUER

En la historia de la salvación, la Encarnación constituye el momento central y culminante. Jesús es, según la expresión de un libro muy conocido en los años 50, «El centro del Tiempo». En el marco del curso esta lección se ha titulado, sin embargo, «Jesucristo y la plenitud de los tiempos». En realidad, las dos nociones inciden en un mismo concepto: la relación entre Jesús y la historia de los hombres. En este título se anuncian dos términos unidos por la conjunción copulativa. Comencemos por el primero: Jesucristo. Con la palabra Jesucristo los autores del Nuevo Testamento —Mateo (Mt 1,1), Marcos (Mc 1,1), Pablo (Rm 1,1), etc.— se refieren a la persona de Jesús de Nazaret. Pero no dicen Jesús, sino Jesucristo. Unen así el ser y la misión. Lo mismo se repite a lo largo de la historia: el nombre de Jesús no está nunca solo. Jesús es el *Hermano Jesús* para muchos judíos[41], el «muslim» por excelencia, el que se somete (de «islam», sumisión) a Dios. Si acudimos a la literatura y a las artes

[41] Así le llama en un libro Shalom Ben Chorin que le reconoce también como el maestro de Israel, la tercera autoridad judía en la época del segundo Templo junto a Hillel y Shamai. «Su hermano mayor» le denominaba desde su juventud Martin Buber. Para Teodoro Herzl, fundador del movimiento sionista, Jesús es el alma del pueblo judío: «Jesús es el alma de nuestra alma, carne de nuestra carne. ¿Quién podrá entonces separarlo del pueblo judío?» Juicios semejantes pueden encontrarse en pensadores judíos como P. Lapide, C. Montefiore, J. Klausner, etc.

cuando quieren describir las posibilidades, incluso imaginarias, del hombre, Jesús será la referencia final de todos los paradigmas. Pero si nos mantenemos en el nivel de nuestra descripción más elemental, Jesús es el centro de la historia de los hombres. El nacimiento de Cristo divide la historia en un antes y un después: nos encontramos ahora en el año 2000 después del nacimiento de Cristo.

Sin embargo, en estas descripciones estamos todavía en un nivel externo a Jesús mismo. En una perspectiva más interior y personal cada uno debe responder a la pregunta: ¿Quién es Jesús? Jesús mismo, estando en Cesarea de Filipo, se lo pregunta a sus discípulos. Y Pedro, cuando contesta en nombre de todos (cf. Mt 16,16), no da una opinión sino que hace una confesión, una Profesión de fe. Contesta que no sólo es el hombre galileo como él, taumaturgo, predicador incansable del reino de Dios, maestro sugerente, sino que es el Hijo de Dios. De la misma manera, también ahora Jesús pregunta a los cristianos quién es Él y también pide una respuesta. Me parece singularmente bella y sencilla la que pronunciamos con el *Catecismo de la Iglesia Católica*:

> «Nosotros creemos y confesamos que Jesús de Nazaret, nacido judío de una hija de Israel, en Belén en el tiempo del rey Herodes el Grande y del emperador César Augusto; de oficio carpintero, muerto crucificado en Jerusalén, bajo el procurador Poncio Pilato, durante el reinado del emperador Tiberio, es el Hijo eterno de Dios hecho hombre, que ha "salido de Dios" (Jn 13,3), "bajó del cielo" (Jn 3,13; 6,33), "ha venido en carne" (1 Jn 4,2), porque "la Palabra se hizo carne, y puso su morada entre nosotros, y hemos visto su gloria, gloria que recibe del Padre como Hijo único, lleno de gracia y de verdad... Pues de su plenitud hemos recibido todos, y gracia por gracia" (Jn 1,14.16)» (n. 423).

1. El maravilloso intercambio

Jesús es Dios y es hombre. Pero, entendámonos, porque, como hemos visto en los ejemplos anteriores, comprendemos siempre conforme a unos modelos. Jesús no es un Dios que elige ser hombre a costa de dejar de ser Dios como Orfeo que desciende a los infiernos por amor a Eurídice, o como el príncipe que elige dejar de serlo por amor a una plebeya. No es tampoco el héroe humano como Utnapishtim, el héroe babilonio del diluvio, o el mismo Hércules, personajes grandiosos que por sus hazañas merecen ser contados entre los dioses y vivir entre ellos. Jesús es el Hijo eterno del Padre que sin dejar de ser Dios es hombre, y es también el hombre que en el mismo momento que es hombre es ya Dios.

Es evidente que esto es algo más que un ejemplo o un paradigma. La vida de Jesucristo sobre la tierra supone un cambio esencial en la constitución del mundo, y por tanto en la historia de los hombres. En efecto, una primera reflexión, incluso sin empeñarse en agotar el asunto, percibe que si Jesucristo es Dios y toma forma humana, eso significa ya que Dios, en cierto modo, se hace historia humana, y por tanto que la historia del hombre tiene unas dimensiones insospechadas si se piensan desde la mera facticidad humana; y viceversa, desde el punto de vista de Dios, se descubre que su compromiso con lo creado no es meramente el de un autor con su obra que deja a la admiración de las gentes, sino que lleva hasta el final las consecuencias de sus actos.

Las expresiones de esa realidad se plasman de diversas maneras en las oraciones de la liturgia de la Iglesia, o en textos de los Padres, especialmente a propósito de los misterios de la Navidad y de la Pascua. Por ello se habla una y otra vez del *maravilloso intercambio* (admirable comercio) que se da entre Dios y los hombres:

> «¡Oh, admirable intercambio! El Creador del género humano, tomando cuerpo y alma, nace de la Virgen y, hecho hombre sin concurso de varón, nos da parte en su divinidad» (Liturgia de las Horas, *Antífona de la octava de Navidad*; cf. *CCE* 526).

Las expresiones de los Padres rivalizan en audacia y en asombro: El Hijo de Dios, que era inmortal, se hizo mortal para que nosotros que éramos mortales pudiéramos ser inmortales (S. Agustín[42]), se hizo hijo del hombre para que los hombres pudiéramos ser hijos de Dios (S. Ireneo[43]), se hizo como nosotros para que

---

[42] «¿Quién es Cristo, sino aquel de quien dice la Escritura: *En el principio ya existía la Palabra, y la Palabra estaba junto a Dios, y la Palabra era Dios?* Esta Palabra de Dios *se hizo carne y acampó entre nosotros.* Porque no habría poseído lo que era necesario para morir por nosotros, si no hubiera tomado de nosotros una carne mortal. Así el inmortal pudo morir, así pudo dar su vida a los mortales; y hará que más tarde tengan parte en su vida aquellos de cuya condición Él primero se había hecho partícipe. Pues nosotros, por nuestra naturaleza, no teníamos posibilidad de vivir, ni Él, por la suya, posibilidad de morir. Él hizo, pues, con nosotros este admirable intercambio: tomó de nuestra naturaleza la condición mortal, y nos dio de la suya la posibilidad de vivir» (San Agustín, *Sermón Güelferbitano,* 3).

[43] «El Verbo de Dios se hizo hombre y el Hijo de Dios se hizo Hijo del hombre para que el hombre, unido íntimamente al Verbo de Dios, se hiciera hijo de Dios por adopción. (...) Su Palabra, nuestro Señor Jesucristo, en los últimos tiempos se hizo

nuestro modelo de hombre no fuera exterior a nosotros (S. Hipólito[44]).

Si hubiera una frase que compendiara de alguna manera todas estas nociones no cabe duda de que elegiríamos alguna semejante a la de la Oración Colecta del día de Navidad:

«Oh, Dios, que tan admirablemente creaste la naturaleza humana, y que más admirablemente aún la reformaste, te pedimos que nos hagas partícipes de la divinidad de aquel que se dignó hacerse partícipe de nuestra humanidad»[45].

Es admirable la creación del hombre, y la dignidad que le otorga Dios al establecerlo a imagen y semejanza suya como gobernador de lo creado[46], pero más admirable es la obra de Dios al «re-formar» su obra —entiéndase «reformar» en su sentido etimológico: volver a formar—, pues el hombre es constituido ahora «partícipe de la divinidad» de Dios. La creación, tan bella y grandiosa como es, no se consuma hasta la Encarnación del Verbo. Desde esta perspectiva es fácil percibir la doctrina plasmada en el *Catecismo de la Iglesia Católica* cuando quiere explicar el Misterio de Cristo y de la Encarnación: Jesucristo es un misterio de redención, de *reconciliación* de los hombres con Dios (cf. nn. 457 y 517); es un misterio de *revelación* pues es, a un tiempo, el rostro de Dios y el modelo del hombre (nn. 459 y 516), y es finalmente un misterio de *recapitulación* ya que su acción abarca

---

hombre entre los hombres para enlazar el fin con el principio, es decir, el hombre con Dios» (San Ireneo, *Contra las herejías*, 3,19; 4,20).

44 «Sabemos que esta Palabra tomó un cuerpo de la Virgen, y que asumió al hombre viejo, transformándolo. Sabemos que se hizo hombre de nuestra misma condición, porque, si no hubiera sido así, sería inútil que luego nos prescribiera imitarle como maestro. Porque, si este hombre hubiera sido de otra naturaleza, ¿cómo habría de ordenarme las mismas cosas que Él hace, a mí, débil por nacimiento, y cómo sería entonces bueno y justo?» (San Hipólito, *Refutación de todas las herejías*, 10, 33-34).

45 «Deus, qui humanae substantiae dignitatem et mirabiliter condidisti et mirabilius reformasti, da quaesumus, nobis eius divinitatis esse consortes quae humanitatis nostrae fieri dignatus est particeps» (Misal Romano, *In Nativitate Domini, Or. Colect.*).

46 La especulación apocalíptica judía, y después también alguna cristiana —como por ejemplo el evangelio apócrifo de Bartolomé—, pensaba que el pecado de Satanás fue no querer adorar al hombre cuando Dios se lo presentó como imagen suya.

desde Adán hasta el último hombre que poblará la tierra (nn. 460 y 518).

Y con estas nociones me parece que ya hemos alcanzado el segundo punto del título propuesto: «la plenitud de los tiempos». También se han apuntado las categorías necesarias en nuestro universo mental para entender la manera en que eso se ofrece en la Sagrada Escritura. Vamos a detenernos en dos textos que están en los inicios de los evangelios. Los dos tienen una gran densidad de sentido. Sus autores los habían meditado mucho y es justo que nosotros no pasemos por ellos superficialmente.

2. El Prólogo del Evangelio de San Juan

En la representación que se hace de los evangelistas en la tradición iconográfica, San Juan es el águila, pues su evangelio «levanta el vuelo muy alto, trasciende las densas tinieblas de la tierra, y contempla de hito en hito, con los ojos fijos, la luz de la verdad» (S. Agustín, *In Ioannem Euangelium tractatus*, 15,1). Si esto es verdad para todo el cuarto evangelio, con mayor razón habrá que decirlo del Prólogo (Jn 1,1-18) donde el autor se atreve a vislumbrar el ser íntimo de Dios. Pero será mejor no detenernos mucho en los prolegómenos. Vamos ya a presentar el texto. Lo hacemos con una distribución interna que justificaremos después, pero que nos situará en las coordenadas de comprensión:

El Verbo	1 En el principio existía el Verbo, y el Verbo estaba junto a Dios, y el Verbo era Dios. 2 Él estaba en el principio junto a Dios. 3 Todo se hizo por él, y sin él no se hizo nada
Luz y Vida	de cuanto ha sido hecho, 4 en él estaba la vida, y la vida era la luz de los hombres. 5 Y la luz brilla en las tinieblas, y las tinieblas no la recibieron.
Juan Bautista	6 Hubo un hombre enviado por Dios, que se llamaba Juan. 7 Éste vino como testigo, para dar testimonio de la luz, para que por él todos creyeran. 8 No era él la luz, sino el que debía dar testimonio de la luz.
El Verbo y los hombres	9 Él era la luz verdadera, que ilumina a todo hombre, que viene a este mundo. 10 En el mundo estaba, y el mundo se hizo por él, y el mundo no le conoció. 11 Vino a los suyos, y los suyos no le recibieron. 12 Pero a cuantos le recibieron les dio la potestad de ser hijos de Dios, a los que creen en su nombre, 13 que no han nacido de la sangre, ni de la voluntad de la carne, ni del querer del hombre, sino de Dios.

El Verbo Jesucristo	[14] Y el Verbo se hizo carne, y habitó entre nosotros, y hemos visto su gloria, gloria como de Unigénito del Padre, lleno de gracia y de verdad.
Jesucristo revelador	[15] Juan da testimonio de él y clama: «Éste era de quien yo dije: el que viene después de mí ha sido antepuesto a mí, porque existía antes que yo». [16] Pues de su plenitud todos hemos recibido, y gracia por gracia. [17] Porque la Ley fue dada por Moisés; la gracia y la verdad se hizo por Jesucristo. [18] A Dios nadie lo ha visto jamás; el Dios Unigénito, el que está en el seno del Padre, él mismo lo dio a conocer.

Comencemos por presentar algunos códigos de lectura del texto. En el inicio son particularmente interesantes dos de ellos: el personaje, el Verbo, y la distribución del texto en dos grandes partes (vv. 1-13 y 14-18). Las dos nociones acabarán por darnos las claves de comprensión del texto.

El Verbo, Logos

El prólogo está dedicado a la acción de un personaje, el Verbo (*Logos*, en el griego original del texto). El prólogo dice que el Logos es Jesucristo, o, para los lectores originarios del evangelio, al revés: *Jesucristo es el Logos*. Ahora bien, ¿quién es el Logos? Para el autor y los lectores del evangelio, el término tenía una resonancia clara. Aunque no fueran sabios lectores de Heráclito (600 a.C.) es fácil que conocieran una forma vulgarizada de sus doctrinas según la cual el Logos era la razón inmanente del mundo, el que aseguraba su coherencia y lo penetraba en sus distintos aspectos. Al mismo tiempo era algo peculiar del hombre, dotado de inteligencia y principio del gobierno del mundo.

Pero sin necesidad de acudir a elementos extrabíblicos, la Biblia ofrece intertextos interesantes para la noción de Palabra (Verbo, Logos) de Dios actuante en el mundo. Fijémonos en un texto de Isaías (Is 55,10-11):

> «Porque como descienden de los cielos la lluvia y la nieve, y no vuelven allá sino que riegan la tierra, haciéndola producir y germinar, dando semilla al sembrador y pan al que come, así será mi palabra que sale de mi boca, no volverá a mí vacía sin haber realizado lo que deseo, y logrado aquello para lo que la envié».

La Palabra de Dios es aquello con lo que Dios creó todas las cosas (cf. por ejemplo: Sal 33,6: «Por la palabra del Señor fueron hechos los cielos, y todo su ejército por el aliento de su boca»), pero en

el pasaje de Isaías hay un matiz más interesante. La Palabra de Dios hace un recorrido: sale de Dios, da fruto en el mundo y vuelve a Dios. Es una manera de decir que el mundo se conduce según la voluntad de Dios.

Se podrían recoger lugares que presentan este recorrido narrativo de la Palabra de Dios, porque los Salmos, los Profetas, etc., son reiterativos en esta idea, pero vamos al otro contexto que está presente como sustrato del Prólogo de San Juan. Se trata de la Sabiduría divina. En algunos textos sapienciales del Antiguo Testamento, la Sabiduría divina se presentaba —ciertamente con una personificación metafórica— como un personaje que estaba junto a Dios en la creación:

> «El Señor me creó al principio de sus caminos, antes de que hiciera cosa alguna, desde antaño. Desde la eternidad fui formada, desde el comienzo, antes que la tierra. Cuando aún no existían los océanos fui dada a luz, cuando aún no estaban las fuentes repletas de agua. Antes que se asentaran los montes, antes que las colinas fui dada a luz. Aún no había hecho la tierra ni los exteriores, ni el comienzo del polvo del orbe. Cuando asentaba los cielos, allí estaba yo, cuando fijaba un límite a la superficie del océano, cuando sujetaba las nubes en lo alto, cuando consolidaba las fuentes del océano, cuando ponía su límite al mar para que las aguas no traspasaran su orden, cuando fijaba los cimientos de la tierra, yo estaba junto a Él como artífice: yo era sus delicias día a día, jugando ante Él en todo momento, jugando con el orbe de la tierra, y mis delicias eran con los hijos de Adán» (Pr 8,22-31).

Y en otros momentos se presenta a la Sabiduría de Dios con un recorrido parecido al que veíamos que realizaba la Palabra de Dios en el texto de Isaías:

> «La sabiduría se elogia por sí misma y se gloría en medio de su pueblo. En la asamblea del Altísimo abre su boca y se glorifica ante su majestad: "Yo he salido de la boca del Altísimo, y como nube he cubierto la tierra. He puesto mi casa en las alturas, y mi trono ha estado en una columna de nubes. He recorrido yo sola la redondez del cielo, y he paseado por las profundidades de los abismos. Sobre las olas del mar y por toda la tierra, y en todo pueblo y nación he dominado. He buscado entre todo eso un lugar de descanso, y en él he establecido mis dominios. Entonces, el creador del universo me dio una orden, el que me creó estableció mi casa, y me dijo: ¡Construye la casa en Jacob y toma como herencia a Israel! Antes del tiempo, al principio, él me creó; y no dejaré nunca de existir. He realizado el ministerio en su santa casa, delante de él, y por eso me he establecido en Sión. Me ha hecho descansar en la ciudad amada; mi poder se encuentra en Jerusalén. He echado raíces en medio de un pueblo glorioso, en la porción del Señor, en su heredad. (...) Todo esto constituye el libro de la alianza del Dios altísimo, la ley que nos ha impuesto Moisés, la herencia de la casa de Jacob"» (Si 24,1-12.23).

Es evidente la similitud entre este recorrido y el que realizaba la Palabra de Dios, sólo que no se habla de que la Sabiduría vuelva a Dios, sino que echa raíces en la tierra y elige un lugar de descanso: ese lugar de descanso entre los hombres es Israel, más en concreto, Jerusalén y, más en concreto todavía, el libro de la Ley.

Si, como puso de relieve el profesor Alejandro Díez Macho, tenemos presente que en las traducciones de la Biblia al arameo contemporáneas al tiempo de Cristo (los *targumim*) estas propiedades de la Sabiduría divina se aplicaban a la Palabra de Dios que, como la Sabiduría, se personificaba (la *Memrá*), tenemos ya un contexto apropiado para leer la primera parte del Prólogo. Pero vamos ya a por la segunda noción anunciada: la división del prólogo en dos grandes partes.

La distribución del texto

La división del texto en varias estrofas que hemos presentado más arriba tiene su justificación desde el punto de vista métrico, temático y léxico. En las dos el sujeto es el *Verbo*: aparece en Jn 1,1, se da por supuesto que es el antecedente de todas las oraciones hasta Jn 1,14, donde vuelve a aparecer como sujeto de la nueva acción. Jn 1,14 señala por tanto un *antes* y un *después*. Además, las dos partes tienen una coherencia semántica bastante grande: la primera narra la actividad del Verbo todavía no-encarnado, la segunda la actividad del Verbo Encarnado. Obviamente, en esta perspectiva, el prólogo narra la historia del mundo en los dos momentos de que se compone: antes y después de la Encarnación del Verbo.

Lectura del Prólogo

Con el esquema de fondo de la Palabra de Dios y la Sabiduría divina, los tres primeros versículos del Prólogo nos indican más que la mera frase predicativa: el Verbo era Dios. Nos dicen que el Verbo no es una creación de Dios. Está desde el principio (literalmente el texto dice «en principio») en Dios, porque es Dios. Del monoteísmo más absoluto del Antiguo Testamento pasamos a una nueva y sorprendente revelación. Lo que, más o menos, sólo se podía intuir (y además de una manera metafórica), en los textos del Antiguo Testamento se presenta ahora de modo real, palpable: el Verbo, que es el Hijo y que será Jesucristo, es desde el principio Dios. Por eso, estos

tres versículos (Jn 1,1-3) constituyen un balbuceo sobre Dios mismo: estamos entrando en los umbrales de Dios.

En las siguientes estrofas (Jn 1,3-13) se narra la actividad del Verbo antes de su Encarnación. Si de los textos del Antiguo Testamento podíamos deducir que la Sabiduría y la Palabra de Dios eran ordenadoras del mundo y de los hombres, ahora el prólogo nos dice más: nos dice que eran trasuntos del Verbo y que el Verbo era más que mera ordenación sapiencial: era también la Vida y la Luz de los hombres. Añade además que esa Luz fue testimoniada por el Bautista y que los hombres que la acogieron podrían tener nueva Vida llegando a ser hijos de Dios. Un lector del evangelio de San Juan sabe que, con razón, eso mismo en plenitud lo será Jesucristo, ya que a lo largo del evangelio se mostrará que Jesús es la Luz del mundo (Jn 7,1-10,21), la Vida (Jn 6,1-71; 11,1-57), testimoniado por el Bautista (Jn 1,19-34; 3,22-36) y capaz de dar un nuevo nacimiento (Jn 3,1-21).

Sin embargo, en el breve espacio de que disponemos —y en el horizonte de este tema— nos conviene fijarnos en la segunda parte, especialmente en la frase central de Jn 1,14: «Y el Verbo se hizo carne».

Por el lugar que ocupa, la frase hay que entenderla teniendo delante Jn 1,1-3. Si antes el Verbo estaba junto a Dios (Jn 1,1-2), ahora está en el mundo. Pero ¿cómo se explica esa Encarnación? La forma verbal de Jn 1,14 es la misma que en la creación señalada en Jn 1,3. Allí se decía: «Todo se hizo por él (*panta di'autou egéneto*)»; y ahora se dice: «El Verbo se hizo carne» (*Logos sarks egéneto*)». Esto nos lleva a pensar inmediatamente en los contrarios, o en las alternativas: el Verbo no se personaliza sin más, no se ha revestido de carne, no mora en la carne, no es apariencia: el Verbo *se creó a sí mismo como carne* (como hombre)[47]. Las antiguas epifanías mitológicas pensaban que si Dios hacía irrupción en el mundo lo haría de una manera divina. Y lo hace hecho carne. El hecho de la Encarnación desconcierta al hombre naturalmente religioso, pero muestra el camino por el que el hombre, proyecto de Dios, puede llegar a Dios.

Pero el versículo no sólo se refiere al cambio que se experimenta: de la creación a la Encarnación. Tiene también importancia lo que se declara que ocurre después de la Encarnación del Verbo. Acabamos de apuntar que los temas que desarrolla el prólogo en la

---

[47] El verbo utilizado (*gignomai*) no designa la «creación desde la nada». Literalmente habría que traducirlo por «llegar a ser» (o «se hizo», como hemos traducido en el texto). Sin embargo, el uso del mismo verbo y en la misma posición para la creación (Jn 1,3) y la encarnación (Jn 1,14) sugiere la equivalencia apuntada.

primera parte —el Verbo como Vida y como Luz, el Bautista como testigo, la venida y el rechazo del mundo, el nuevo nacimiento de los que le aceptan— son los que después el evangelista desarrollará como plenitud en Jesús. Pero hay más cosas que se derivan de ese cambio. El autor los expone en Jn 1,14 y los desarrolla en los versículos siguientes (Jn 1,15-18). ¿Cuáles son?

En primer lugar, la Encarnación del Verbo marca un nuevo modo de comunicación y revelación: Dios se *muestra* de modo que los hombres lo *vean*. La carne no es la luz difusa de la creación. La vida entre nosotros no es la vida intelectual de los mandamientos. Lo que los hombres han visto en «la carne», en Jesucristo, es la gloria de Dios. Ahora bien, ¿qué es la gloria? La gloria (*doxa*, en griego) es la propiedad esencial de Dios (*kabod*, en hebreo) en su manifestación. Literalmente esta palabra significa «densidad, pesadez, entidad». Las cosas se transforman y pasan, no tienen entidad. Dios en cambio «es», «no pasa». Jesucristo, el Verbo Encarnado tiene la gloria, lo que es propiedad de Dios; y la tiene para que podamos verla. Ahora bien, como dice el evangelista enseguida (Jn 1,18), a Dios no le ha visto nadie. No sólo eso, sino que según los testimonios del Antiguo Testamento (Ex 33,20-23; Is 6,5; Si 18,4; 43,31; etc.), nadie puede verle. Y en Jesucristo lo hemos visto. Con la visión de Jesús incoamos ya la visión definitiva de Dios y, por tanto, la etapa final de la vida.

Pero además de gloria, el Verbo Encarnado, Jesucristo, es Plenitud de Gracia y de Verdad (Jn 1,14). Aquí tenemos dos notas novedosas, que no han aparecido antes. En primer lugar, Jesucristo el Verbo encarnado es plenitud, está lleno. Tiene plenitud (sobreabundancia) de gloria y de gracia. Pero su plenitud es para darla. Y nosotros la recibimos (Jn 1,16). Segundo punto: lo que da es la Gracia y la Verdad. Son dos expresiones nuevas en el Prólogo. Después, en Jn 1,17 se precisa un poco más su sentido. El autor recuerda que con Moisés tuvo lugar el don de la Ley, y que en Jesucristo se da el nuevo don (gracia) de la Gracia (del mismo don) y de la Verdad. Por tanto, esta nueva Gracia no es la Ley sino la misma Gracia y la Verdad. Por eso el autor del prólogo lo marca con el verbo hacerse (*egéneto*) tan importante para él. Con Jesucristo se hizo la Gracia y la Verdad. Y si se hizo es para que en él estuvieran en el mundo. El mundo está ahora cumplido en todo.

Hay otras muchas cosas que podrían apuntarse de este texto. Pero, en el plan que nos habíamos marcado, hay que darse cuenta de la nueva situación en que estamos los hombres tras la Encarnación del Verbo. Los hombres, por la Encarnación, estamos incoando ya el ámbito de Dios. *La creación es creación como tal, pero ya ha sido*

reformada. El fin está ya incoado. No es extraño que, tras estas afirmaciones, el cristianismo sea la religión del optimismo. Es también explicable que los primeros cristianos llevaran este texto como profesión de fe. *Todo está ya hecho, aunque todo esté por hacer.*

3. La Anunciación

Pasemos ya al segundo texto: es el relato del anuncio del Nacimiento de Jesús en los evangelios de Mateo y Lucas. Los dos evangelistas narran la concepción de Jesús a través del anuncio de un ángel. En el evangelio de Mateo (Mt 1,18-25) un ángel anuncia a José que el Niño concebido por su desposada es una «obra» del Espíritu Santo en Ella, es decir, que es Hijo de Dios; pero que José debe aceptarlo y ser padre suyo, para que así Jesús sea legalmente Hijo de David. En el evangelio de San Lucas, es el ángel Gabriel quien anuncia a María Santísima que será la Madre del Hijo de Dios. Sin embargo, el relato de este evangelio es más rico en connotaciones que el relato de Mateo.

El evangelio de la infancia en San Lucas

El evangelio de la infancia según San Lucas (Lc 1,1-2,52) comprende seis episodios estructurados de dos en dos, referentes al nacimiento y a la infancia de Juan Bautista y de Jesús: dos anunciaciones (Lc 1,5-38), dos nacimientos y circuncisiones (Lc 1,39-2,21) y dos escenas en el Templo (Lc 2,22-52). Las narraciones incluyen también unos cánticos —el «Magnificat» (Lc 1,46-55), el «Benedictus» (Lc 1,68-79), el Gloria (Lc 2,14) y el «Nunc Dimittis» (Lc 2,29-32)— que expresan el gozo experimentado ante las acciones de Dios en favor de los hombres. Tanto las narraciones como los cánticos están llenos de alusiones a textos del Antiguo Testamento señalando así que se está cumpliendo (cf. Lc 1,1) la salvación prometida por Dios.

La escena central del conjunto es la Encarnación del Verbo en el marco de la Anunciación a María. Estas dos dimensiones —cristológica y mariológica— se ponen de manifiesto en cada uno de los episodios. El Niño que nace en Belén es el Salvador prometido (Lc 1,71.77; 2,11.30), el Mesías, el Señor (Lc 1,76; 2,11.26), a quien corresponde una misión salvadora (Lc 2,49); sin embargo, será signo de contradicción, ruina y resurrección «de muchos en Israel» (Lc 2,34), que sólo podrán salvarse creyendo en Él. Junto al Niño está

siempre su Madre que representa, a su vez, a la humanidad fiel a Dios (Lc 1,46-56). Ella colabora en el plan salvador divino (Lc 1,38) con una fe inquebrantable (Lc 1,45). Por eso Dios la asocia no sólo a la misión de su Hijo, sino también al doloroso trance con el que se realizará ese plan de salvación (Lc 2,35).

La escena de la Anunciación (Lc 1,18-25)

Para entender la escena de la Anunciación a María, o la Encarnación del Hijo de Dios, es importante que la veamos en su contexto inmediato: la escena anterior, el anuncio a Zacarías, y la escena que sigue: la Visitación de María a su prima Santa Isabel. El anuncio a Zacarías precede al de María, ya que es el modelo con el que el autor del evangelio quiere que leamos la Anunciación a la Virgen de Nazaret, y la escena de la Visitación comporta una descripción de quién es verdaderamente Ella.

Comencemos por leer y comparar ambas escenas. Los textos son estos (Lc 1,5-38):

5 Hubo en tiempos de Herodes, rey de Judea, un sacerdote llamado Zacarías, del turno de Abías, cuya mujer, descendiente de Aarón, se llamaba Isabel. 6 Los dos eran justos ante Dios y caminaban intachables en todos los mandamientos y preceptos del Señor; 7 no tenían hijos, porque Isabel era estéril y los dos de edad avanzada.	26 En el sexto mes fue enviado el ángel Gabriel de parte de Dios a una ciudad de Galilea llamada Nazaret, 27 a una virgen desposada con un varón que se llamaba José, de la casa de David. La virgen se llamaba María.
8 Sucedió que, al ejercer él su ministerio sacerdotal delante de Dios, cuando le tocaba el turno, 9 le cayó en suerte, según la costumbre del Sacerdocio, entrar en el Templo del Señor para ofrecer el incienso; 10 y toda la concurrencia del pueblo estaba fuera orando durante el ofrecimiento del incienso.	
11 Se le apareció un ángel del Señor, de pie a la derecha del altar del incienso.	28 Y entró donde ella estaba y le dijo: —Alégrate, llena de gracia, el Señor es contigo.
12 Y Zacarías se inquietó al verlo y le invadió el temor. 13 Pero el ángel le dijo:	29 Ella se turbó al oír estas palabras, y consideraba qué podía significar este saludo. 30 Y el ángel le dijo:
—No temas, Zacarías, porque tu oración ha sido escuchada, así que tu mujer Isabel te dará a luz un hijo y le pondrás	—No temas, María, porque has hallado gracia delante de Dios: 31 concebirás en tu seno y darás a luz un hijo, y le

por nombre Juan. 14 Será para ti gozo y
alegría; y muchos se alegrarán con su na-
cimiento, 15 porque será grande ante el Se-
ñor. No beberá vino ni licor, estará lleno
del Espíritu Santo ya desde el vientre de
su madre 16 y convertirá a muchos de los
hijos de Israel al Señor su Dios; 17 e irá de-
lante de Él con el espíritu y el poder de
Elías para convertir los corazones de los
padres hacia los hijos, y a los desobedien-
tes a la prudencia de los justos, a fin de
preparar al Señor un pueblo perfecto.

18 Entonces Zacarías le dijo al án-
gel:

—¿Cómo podré yo estar seguro de
esto? Porque ya soy viejo y mi mujer de
edad avanzada.

19 Y el ángel le respondió:

—Yo soy Gabriel, que asisto ante el
trono de Dios, y he sido enviado para ha-
blarte y darte esta buena nueva. 20 Desde
ahora, pues, te quedarás mudo y no po-
drás hablar hasta el día en que sucedan
estas cosas, porque no has creído en mis
palabras, que se cumplirán a su tiempo.

21 El pueblo estaba esperando a Za-
carías y se extrañaba de que se demorase
en el Templo. 22 Cuando salió no podía
hablarles y comprendieron que había te-
nido una visión en el Templo. Él inten-
taba explicarse por señas, y permaneció
mudo.

23 Y cuando se cumplieron los días
de su ministerio, se marchó a su casa. 24
Después de estos días Isabel, su mujer,
concibió y se ocultaba durante cinco me-
ses, diciéndose: 25 «Así ha hecho con-
migo el Señor, en estos días en los que se
ha dignado borrar mi oprobio entre los
hombres».

pondrás por nombre Jesús. 32 Será grande
y será llamado Hijo del Altísimo; el Se-
ñor Dios le dará el trono de David, su pa-
dre, 33 reinará eternamente sobre la casa
de Jacob y su Reino no tendrá fin.

34 María le dijo al ángel:

—¿De qué modo se hará esto, pues
no conozco varón?

35 Respondió el ángel y le dijo:

—El Espíritu Santo descenderá so-
bre ti, y el poder del Altísimo te cubrirá
con su sombra; por eso, el que nacerá
Santo será llamado Hijo de Dios. 36 Y ahí
tienes a Isabel, tu pariente, que en su an-
cianidad ha concebido también un hijo,
y la que llamaban estéril está ya en el
sexto mes, 37 porque para Dios no hay
nada imposible.

38 Dijo entonces María:

—He aquí la esclava del Señor, há-
gase en mí según tu palabra.

Y el ángel se retiró de su presencia.

Las dos escenas, tanto en la forma —intervención divina, turbación, anuncio, dificultad, señal— como en los contenidos, parecen concebidas en paralelo para resaltar la segunda de ellas. En efecto, Zacarías quería tener descendencia (Lc 1,13) pero no podía; la Vir-

gen, en cambio, no la pedía (cf. Lc 1,34) pero Dios se la da; tanto Zacarías como María se turban ante el saludo del ángel (Lc 1,12.29), pero Ella no tiene miedo (Lc 1,29), mientras que Zacarías sí (Lc 1,12); finalmente Zacarías duda (Lc 1,20) y pide una señal (Lc 1,18), mientras que María cree (Lc 1,38) y se le ofrece una señal que no había pedido (Lc 1,36).

La comparación entre los dos anuncios tiene como fin expresar la «novedad sorprendente» de Dios cuando actúa en la historia de los hombres. Veámoslo en algunos de los lugares del texto.

Si la aparición a Zacarías, un sacerdote, tuvo lugar en el Templo de Jerusalén como signo de continuidad con las instituciones del Antiguo Testamento, la venida de Gabriel a María tiene lugar en Nazaret, ciudad a la que no estaba ligada ninguna expectativa del Antiguo Testamento, como signo de la «absoluta novedad» de lo que está haciendo Dios.

En la anunciación del Nacimiento de Juan Bautista los padres suspiran y rezan porque desean ardientemente un hijo; pero como María es una virgen que aún no ha convivido con su marido, no hay suspiros ni expectación humana de un hijo: es la sorpresa de la creación. Ya no se trata de un anhelo humano y de un generoso cumplimiento por parte de Dios; es una iniciativa divina que va mucho más allá de lo que ningún hombre o mujer jamás soñó.

La dificultad de María —«¿Cómo sucederá esto, puesto que no conozco varón?» (Lc 1,34)— también tiene su sentido. Si la edad y la esterilidad de Zacarías e Isabel fueron vencidos por Dios en la concepción de Juan Bautista, la dificultad humana de la virginidad de María será vencida por el poder divino en la concepción de Jesús. Esta última dificultad fue vencida mediante un acto extraordinario, sin pérdida de la virginidad por la intervención del Espíritu Santo, la fuerza del Altísimo (Lc 1,35), con el resultado de que Jesús no era solamente el supuesto hijo de José (Lc 3,23).

En cuanto al modo con que se realizará la Encarnación, el contexto es el de la creación. Cuando el ángel habla de «descender» y «cubrir con la sombra» (Lc 1,35), no se trata de una generación cuasi sexual como si Dios sustituyera al elemento masculino uniéndose conyugalmente con María. Se trata de una connotación de creatividad. María no es como Isabel, no es estéril, y en su caso el niño no viene a la existencia porque Dios coopere con la acción generativa del marido y remedie la esterilidad. Por el contrario, María es una virgen que no ha conocido varón; por tanto el niño es completamente obra de Dios. Si el Espíritu profético llenó a Juan Bautista desde el seno de su Madre (Lc 1,15.41.44), el Espíritu que desciende sobre

María se parece más al Espíritu de Dios que revoloteaba sobre las aguas antes de la creación[48] en Gn 1,2 y al que descenderá después para crear la Iglesia (Hch 2,1-41). La tierra estaba vacía y sin forma cuando apareció el Espíritu; así también el vientre de María era un vacío hasta que, por medio del Espíritu, Dios lo llenó con un niño que era su propio Hijo.

El texto dice todavía más cosas. Ese niño *engendrado* es santo, hijo de Dios, rey, etc. Sin embargo, las notas señaladas apuntan adecuadamente al aspecto que habíamos propuesto en el objetivo del tema: *la intervención asombrosa y creadora de Dios en la historia de los hombres con el acontecimiento de la Encarnación*. Ahora bien, hemos dicho más arriba que el texto de la Anunciación a María hay que leerlo también en el contexto del siguiente episodio, el de la Visitación.

¿Quién es María? La Visitación

La escena de la Visitación viene a ser la conclusión de las dos anteriores. Juan el Bautista, que había sido anunciado como el Precursor (Lc 1,12-17), comienza a ejercer su función (Lc 1,41); Jesús es reconocido como Señor (Lc 1,43). Pero, ¿qué dice el texto sobre María? Nos dice quién es desde dos puntos de vista: el de Isabel y el de la misma María. Isabel, al pronunciar su saludo —«Bendita tú entre las mujeres y bendito es el fruto de tu vientre. ¿De dónde a mí tanto bien, que venga la madre de mi Señor a visitarme? Pues en cuanto llegó tu saludo a mis oídos, el niño saltó de gozo en mi seno; y bienaventurada tú, que has creído, porque se cumplirán las cosas que se te han dicho de parte del Señor» (Lc 1,42-45)—, nos informa que la Virgen es la Madre del Señor y el modelo de la fe. Y el texto nos dice también quién es María desde su propio punto de vista: lo que proclama María de sí misma en el «Magníficat». Si volvemos la vista al pasaje anterior, tenemos más datos todavía: junto a la cualidad que el narrador nos ha dicho de Ella —es una virgen de Nazaret— tenemos que fijar la atención sobre otra cualidad de la que nos hemos enterado a través del ángel Gabriel: esa virgen es (se llama) «llena de gracia». ¿Quién es verdaderamente María para el autor inspirado?

---

[48] Lucas no está aludiendo necesariamente al texto de Gn 1,2 sino a la reflexión sobre esa noción en otros textos de la Biblia: Sal 104,30: «Envías tu espíritu y son creadas; renuevas la faz de la tierra». Cf. también, Ez 37,14, Sal 32,6; etc.

Para contestar a esta pregunta nos conviene evocar dos cosas: el contexto del Antiguo Testamento, y el tratamiento que tiene la historia de Dios con los hombres en el Evangelio de San Lucas. Comencemos por el primero de estos contextos. La frase con la que el ángel saluda a María —«Alégrate, llena de gracia, el Señor es contigo» (Lc 1,28)— reproduce casi literalmente uno de los oráculos del profeta Sofonías (So 3,14-18): simplemente la expresión «hija de Sión» ha sido reemplazada por la expresión «llena de gracia». En el oráculo del profeta se alentaba a esta hija de Sión a la esperanza pues el Señor estaba a punto de manifestarse en Ella: la era mesiánica de liberación, paz edénica, justicia y armonía iba a realizarse.

Vayamos también a otra expresión, el canto de María, el «Magnificat». Este canto tiene dos partes claramente diferenciadas: en la primera (Lc 1,46-49) se proclama lo que reconoce María como don de Dios a sí misma; en la segunda (Lc 1,50-55) la acción paradójica, pero siempre todopoderosa y misericordiosa, de Dios con los hombres. Pero hay una unidad en todo el cántico: es el cántico que proclamaría una persona fiel de Israel, alguien de los que la Biblia denomina los «pobres del Señor», a su Dios. Desde este punto de vista, para entender quién es María habría que convocar las nociones de la persona fiel a Dios —los pobres del Señor, el resto de Israel fiel, la hija de Sión, en definitiva—, de los que Ella sería como su representante ejemplar.

El segundo contexto al que debemos mirar es el del Evangelio de Lucas, o mejor, la obra entera de este evangelista: Evangelio y Hechos de los Apóstoles. San Lucas presenta en su escrito a Jesús y sus acciones en el horizonte de una historia de salvación. El comienzo está en Adán —recuérdese que la genealogía de Jesús llega hasta Adán (Lc 3,38)— y el final está abierto en la llamada a todos los pueblos ante la venida del Señor. De todas formas, en ese plan de Dios hay etapas diversas que culminan en un momento capital: la venida del Hijo que ha sido precedida por la Ley y por Juan Bautista. El versículo central del Evangelio así lo declara: «La Ley y los Profetas llegan hasta Juan; desde entonces se evangeliza el Reino de Dios y cada uno se esfuerza por él» (Lc 16,16).

Con estos datos podemos ya recapitular lo visto e introducir a María en ese plan de Salvación. ¿Cuál es la historia del mundo? Es la historia de las acciones de Dios determinadas a la salvación de los hombres. Ahora bien, según el horizonte de la Biblia, no todos los hombres son fieles a Dios. Desde el punto de vista de un judío fiel

del tiempo de Cristo podríamos decir, a grandes rasgos, que los gentiles viven al dictado de sus pasiones y que sólo es fiel Israel, por ser el pueblo de Dios. Pero no todo Israel es fiel: los ricos viven confiados en sus riquezas y por tanto no confían en Dios; sólo los pobres confían en Él. Este concepto espiritualizado es el que hemos denominado «pobres del Señor» cuyo emblema podría ser el que se proclama en el Magnificat. Pero si en algún lugar pueden buscarse de estos pobres del Señor es en los habitantes de Sión, la colina de Jerusalén donde fueron a morar los fieles al Señor en el reino del Norte cuando este cayó en manos de los asirios (722 a.C.). Y aquí ya está incoada la figura de María: es la «pobre del Señor», la hija de Sión, la persona fiel, en definitiva. Sólo que el evangelio no la llama así: la llama la «llena de gracia» la que tiene en plenitud el don de Dios.

Volvamos de nuevo la mirada a las conclusiones del episodio de la Anunciación: la Encarnación del Hijo hay que entenderla en el marco de una creación de Dios en el seno de Santa María. En el plan de salvación de Dios estas notas nos dicen más sobre el episodio de la Anunciación. El primer Adán fue hecho de barro sobre el que sopló Dios. Jesucristo es el nuevo Adán, pero no formado desde el barro, sino desde la humanidad fiel que es María Santísima. Éste es el sentido que la tradición de la Iglesia ve en la respuesta de la Virgen al ángel. En un texto de Santo Tomás de Aquino (S.Th. III q.30 a.1), citado después en más de un documento del Magisterio de la Iglesia (León XIII, Enc. «Octobri mense», 22.9.1891; Pío XII, Enc. «Mystici Corporis», 29.6.1943), la idea se expresa así: «Por la anunciación se esperaba al asentimiento de la Virgen, en representación de toda la naturaleza humana (*loco totius humanae naturae*)».

Se entiende ahora por qué los cristianos, durante siglos, hemos evocado el episodio de la Anunciación a la hora del Ángelus al final de los trabajos de la mañana y la tarde: todo el sí de los hombres de todos los tiempos a Dios está contenido en el sí de Santa María. El trabajo de los hombres es obra humana que se inserta también en el plan de Dios: está incluido en el ser y el hacer de Santa María cuando Dios la eligió para dar su sentido final a la obra creada mediante la Encarnación de su Hijo:

> «Predestinada la Virgen santísima desde toda la eternidad, juntamente con la encarnación del Verbo, como madre de Dios, fue en la tierra, por disposición de la divina providencia, la Madre excelsa del Divino Redentor, la cola-

boradora, singularmente generosa entre todos los demás y la humilde esclava del Señor» (Conc. Vaticano II, Const. dogm. *Lumen Gentium*, 61)

Pero esto es ya tema para otra ocasión. Aunque hay otros textos que expresan las ideas apuntadas de maneras diversas (cf. Flp 2,5-10; Ga 4,1-4; etc.), me parece que los que hemos repasado orientan adecuadamente el sentido que tiene afirmar que con Jesús adviene ya la plenitud de los tiempos.

VIII. VIDA DE JESÚS

Juan CHAPA

«La historia de la salvación se sintetiza en la fundamental constatación de una gran intervención de Dios en la historia del hombre» (Juan Pablo II, *Cruzando el umbral de la esperanza*, p. 74). Esa gran intervención en la historia tuvo lugar cuando Dios se hizo hombre en un lugar y en un tiempo concretos. Así pues, los cristianos confesamos en el Credo que Cristo «fue crucificado en tiempos de Poncio Pilato, padeció y fue sepultado, y resucitó al tercer día». Con ello manifestamos un dato fundamental de la fe: el cristianismo no es una ideología, no es un programa ético, no es un sistema de pensamiento, aunque tenga también rasgos comunes a ellos; el cristianismo es la confesión de que Dios ha intervenido en la Persona de Jesucristo en la historia de la humanidad en un lugar concreto, Palestina, en un tiempo concreto, el siglo I de nuestra era, para salvar a un mundo que por sí mismo no se podía salvar. Con Cristo el tiempo y la historia han llegado a su plenitud (Ga 4,4).

Hay, por tanto, dos planos que se unen: el divino y el humano, lo increado y lo creado, la eternidad y el tiempo. Por ello se requieren también dos elementos que no se pueden separar para entender esta intervención de Dios: la fe y la historia. Empecemos por la historia.

I. JESÚS Y LA HISTORIA

Desde el comienzo, los primeros cristianos afirmaron las raíces históricas de su fe. Fueron los Apóstoles los que, en la transmisión de la doctrina, pusieron como referente histórico el recuerdo de que Jesús murió bajo Poncio Pilato (cf. Hch 3,13; 4,27; 13,28; 1 Tm 6,13). Y los evangelistas, recogiendo esa misma enseñanza, comenzaron por situar el marco temporal en el que ocurrieron los acontecimientos que narran. San Mateo lo hace así:

> «Después de nacer Jesús en Belén de Judá en tiempos del rey Herodes, unos Magos llegaron de Oriente a Jerusalén» (2,1).

San Lucas es mucho más preciso. Al presentar el momento del comienzo del ministerio del Señor con su Bautismo y referirse a Juan Bautista escribe:

> «El año decimoquinto del imperio de Tiberio César, siendo Poncio Pilato procurador de Judea, Herodes tetrarca de Galilea, su hermano Filipo tetrarca de Iturea y de la región de Traconítide, y Lisanias tetrarca de Abilene, bajo el sumo sacerdote Anás y Caifás, vino la palabra de Dios sobre Juan, el hijo de Zacarías, en el desierto» (3,1-2).

Con la excepción de Lisanias, conocemos por datos extrabíblicos en qué momento los otros personajes mencionados desempeñaron los cargos que se indican: Herodes, rey: 37-4 a.C.; Tiberio César, emperador: 14-37 d.C.; Poncio Pilato, procurador de Judea: 26-36 d.C.; Herodes Antipas, tetrarca de Galilea: 4 a.C.- 39 d.C.; Filipo, tetrarca de Iturea y de Traconítide: 4 a.C.- 33/34 d.C.; Caifás, sumo sacerdote: 18-36 d.C. Los datos son lo suficientemente precisos para establecer unas coordenadas temporales mínimas.

Ahora bien, ¿se pueden confirmar otros datos sobre Jesús mediante los métodos empleados en la ciencia histórica? ¿Las afirmaciones de los evangelios son comprobables por esos métodos? La respuesta es afirmativa, aunque no han faltado quienes se han mostrado escépticos al respecto por considerar a los evangelios fuentes «parciales» y por tanto no fidedignas desde el punto de vista histórico[49]. Aun

---

[49] Puede ser conveniente hacer algunas precisiones. El dato histórico en cuanto tal (a partir de la arqueología, fuentes literarias, etc.) es limitado y no puede ser la única fuente de nuestro conocimiento. El Jesús de la historia, el que nació en Belén y murió en Jerusalén, el que pisó los caminos de la Palestina del siglo I, nunca

cuando los evangelios sean unos relatos de fe y se les apliquen unos criterios minimalistas, con los datos que nos transmiten y con otros pocos que se contienen en algunos documentos extrabíblicos, un historiador podrá llegar a afirmar lo siguiente: Jesús de Nazaret nació en los años finales del reino de Herodes el Grande (ca. 748-50 desde la fundación de Roma = 6-4 a.C.) y murió en Jerusalén (probablemente el 14 ó 15 de Nisán del 783 desde la fundación de Roma = viernes, 7 de abril del 30 d.C.) cuando Caifás era sumo sacerdote y Pilato prefecto romano. Su ministerio público comenzó algo después de su encuentro con Juan Bautista, un profeta que predicaba una redención inminente con una enseñanza de rasgos apocalípticos. Jesús enseñó, viajó, y curó principalmente en la baja Galilea. Llamó a doce discípulos. Comió con pecadores. Realizó exorcismos de demonios, curó a enfermos y obró milagros, y gran parte de su enseñanza, que fue realizada frecuentemente mediante parábolas, hacía referencia al Reino de Dios. Su ministerio, que duró entre uno o tres años, no finalizó en Galilea sino en Jerusalén, adonde Jesús viajó para la Pascua. En la Pascua, o justo antes, fue secretamente arrestado por unas fuerzas enviadas por las autoridades sacerdotales, fue llevado ante Pilato, y crucificado por sedición. Poco después, sus seguidores, la mayoría de los cuales habían huido después de su arresto, proclamaron que él había resucitado de los muertos.

El acceso a Jesús

Hasta aquí el resumen de lo que un historiador será capaz de afirmar siguiendo los métodos propios de su ciencia. Sin embargo, uno podría preguntarse con razón adónde conducen estos pocos datos. Sobre todo, con esta escueta descripción de la vida de Jesús, ¿podemos llegar a responder quién era ese Jesús? Parece que lo que la historia nos puede decir es que Jesús existió, enseñó, hizo prodi-

---

será el mismo que el Jesús de los historiadores. Los historiadores deben emplear y analizar los vestigios que tienen a su alcance para tratar de reconstruir el pasado; y en el caso de la historia antigua existen graves dificultades para ello por lo limitado de la evidencia. Obviamente, es distinta la historia que se puede escribir sobre Churchill que sobre Séneca, sobre Descartes que sobre Jesús. Con todo, ese Jesús de la historia, o terreno, puede ser conocido considerablemente utilizando los métodos históricos adecuados, con los límites que estos métodos tienen. El examen histórico sobre Jesús, independientemente del grado de exactitud histórico que alcance, le ayudará al creyente a profundizar en el conocimiento del Cristo en quien cree.

gios y murió, y sin embargo encuentra grandes dificultades para explicar quién era. No es algo sorprendente. La misma pregunta ya se la hicieron sus contemporáneos y ya entonces dieron una gran variedad de respuestas. Algunos que le vieron expulsar demonios y obrar milagros dijeron que estaba endemoniado y hacía milagros en virtud del príncipe de los demonios: «¿No tenemos razón cuando decimos que tú eres samaritano y estás endemoniado?» (Jn 8,48). Para muchos era simplemente un profeta que suscitaba admiración: algunos creían que era Juan el Bautista, otros que Elías, y otros que había resucitado uno de los antiguos profetas (cf. Mt 14,1-2; Mc 6,14-16; Lc 9,7-8). Pero hubo también quién creyó que Jesús era alguien mucho mayor. Los evangelistas nos transmiten lo que Pedro y los Apóstoles contestaron a la pregunta de Jesús: «¿Quién decís que soy yo?»: «Tú eres el Cristo, el Hijo de Dios vivo» (Mt 16,15-16).

Vemos por tanto que los que vivieron y conocieron a Jesús ya entendieron su persona y su ministerio de diversa manera: endemoniado, profeta, Hijo de Dios. Seguramente no faltaron otras interpretaciones. Pero en cierto sentido, en estos tres calificativos, y en las consiguientes actitudes que conllevan tales afirmaciones, se contienen las distintas posturas que se han dado en la historia en relación a Jesús. En la historia y en la investigación histórica, pues la investigación histórica sobre Jesús la llevan a cabo personas, hombres y mujeres de carne y hueso, que tarde o temprano también se han visto obligados a tomar postura frente a Cristo. Jesucristo es el enigma más grande de la historia y, dependiendo de la respuesta personal a la pregunta antes referida («¿quién decís vosotros que soy yo?»), los resultados serán también diversos. Las conclusiones sobre Jesús obedecerán en primer término a que se acepte o no la posibilidad de la intervención de Dios en la historia y de la actitud personal, parcial o total, ante esa intervención. Como consecuencia, las historias sobre Jesús podrán llevar un subtítulo en línea con las posiciones arriba mencionadas: la historia de un endemoniado (lunático, revolucionario, etc.), la historia de un profeta, o la historia del Hijo de Dios.

Dejando a un lado detalles, podemos resumir a grandes rasgos las posturas que se han ido desarrollando recientemente en la investigación histórica. Vuelven a repetirse las que ya se dieron al principio y a lo largo de los siglos, aunque ahora con nuevos matices. Se podrían agrupar en las siguientes posiciones.

Hay historiadores que se han fijado especialmente en el carácter judío de Jesús y han visto en Él a un santón o *hasid*, un judío pia-

doso, que por su oración y sus asombrosas actuaciones tenía éxtasis o fenómenos místicos, y estaba dotado de poderes paranormales. Para estos historiadores Jesús vendría a ser un curandero carismático.

Hay otros que han creído ver en Jesús a un profeta tremendista, es decir, a un judío del siglo I que, dentro de las expectativas escatológicas de restauración del tiempo que le tocó vivir, anunciaba un juicio y castigo divino inminentes y una nueva era con un nuevo Templo. Consideran que Jesús, situándose por encima de las costumbres judías de su tiempo, se enfrentó a las autoridades del pueblo y por ello fue condenado a muerte.

Hay otros que han querido reconocer en Él a un maestro de sabiduría, bien en la tradición helenista, como un filósofo itinerante cínico, bien en la tradición judía, como un rabino. En ambos casos, como alguien que invitó a sus oyentes a ver la existencia de un modo radicalmente diferente.

Hay otros, finalmente, que se han fijado más en aspectos sociopolíticos y han querido ver en Jesús a un «revolucionario» más o menos pacífico.

Estas propuestas han sido realizadas por autores que han pretendido ser «neutrales», es decir, que han querido dejar al margen lo que en su opinión consideran un prejuicio: la fe en Cristo como Hijo de Dios. Lo primero que sorprende es que si sus pretensiones parten de presupuestos básicos «objetivos» hayan llegado a resultados tan dispares. Parece evidente que los métodos que han empleado no han podido ser tan «neutrales», ya que han originado posturas muy diversas, por no decir contradictorias. Llama, pues, la atención que sobre un mismo personaje histórico se hagan afirmaciones tan diferentes. Y sin embargo, también es verdad que de alguna manera todas esas interpretaciones aportan elementos válidos para la comprensión de la figura histórica de Jesús. Así pues, ¿no será mejor seguir otra vía para salir de este callejón sin aparente salida? ¿No habrá que recurrir a quienes de verdad conocieron quién era Él y lo pusieron por escrito en sus relatos? ¿No habrá que ir a los evangelios con otra actitud? En efecto, los evangelios dan la respuesta verdadera a lo que la historia por sí sola no puede alcanzar. En ellos se contiene la predicación apostólica que confiesa unánimemente que Jesús de Nazaret, que nació en Belén, predicó en Galilea, hizo milagros, eligió a los doce, anunció la llegada del Reino de Dios, murió en la cruz y resucitó de entre los muertos, es el Hijo de Dios vivo. Los Apóstoles llegan a esa conclusión de fe en Jesús a partir de lo que han visto, del

contacto con su Persona, pero también por una luz y moción interiores que ellos comprenden venida de lo alto, del Espíritu Santo de Dios. Para eso escriben los evangelios: «Estas cosas han sido escritas para que creáis que Jesús es el Cristo, el Hijo de Dios, y para que creyendo tengáis vida en su nombre» (Jn 20,31). Ante esta «peculiaridad», el que un hombre sea también Dios, no es de extrañar que la historia encuentre en sus métodos muchas limitaciones. Por eso, sólo en los evangelios encontraremos la respuesta más adecuada a lo que en definitiva es el Misterio de la Encarnación, pues, como afirma el *Catecismo de la Iglesia Católica*, toda la vida de Cristo es misterio (cf. *CCE* 512ss.):

> «Desde los pañales de su natividad (cf. Lc 2,7) hasta el vinagre de su Pasión (cf. Mt 27,48) y el sudario de su Resurrección (cf. Jn 20,7), todo en la vida de Jesús es signo de su misterio» (*CCE* 515).

II. Vida de Jesús

Sobre el esquema genérico que se ha apuntado más arriba y que reconoce unas líneas maestras en la vida de Jesús —nacimiento, actividad docente y curativa, enfrentamiento con las autoridades, etc.— vamos a recorrer ahora su vida en la perspectiva que subrayan los evangelios. Sus autores muestran que esas acciones de Cristo estaban orientadas a la instauración del Reino de Dios y a enseñar que Jesús era el Mesías de Dios, salvador de todos los hombres.

1. Nacimiento e infancia

La singularidad de la Persona de Jesús queda de manifiesto de manera muy especial en su nacimiento. San Mateo y San Lucas comienzan el evangelio con la narración de algunos episodios referentes al origen y a la infancia de Jesús; enseñan así que la Buena Noticia sobre Jesucristo incluye también —junto con su muerte y resurrección, su enseñanza y actividad pública— el anuncio de su estirpe humana, y la forma enteramente singular en la que se produjo su nacimiento como hombre, siendo el Hijo eterno de Dios (cf. Jn 1,14).

Desde perspectivas diferentes, Mateo y Lucas recuerdan los mismos hechos esenciales: que Jesús nació en Belén de Judá, de la Virgen María, desposada con San José, pero sin que Ella hubiese co-

nocido varón, y que después fueron a vivir a Nazaret. A San Mateo le interesa subrayar que Jesús es el Mesías descendiente de David, el Salvador en el que se han cumplido las promesas de Dios al antiguo pueblo de Israel. Por eso, como la pertenencia de Jesús al linaje de David viene dada por ser hijo legal de José, Mateo narra los hechos fijándose especialmente en el cometido del Santo Patriarca. Por su parte, San Lucas, centrándose en la Virgen —que representa también a la humanidad fiel a Dios—, enseña que el Niño que nace en Belén es el Salvador prometido, el Mesías y Señor, que ha venido al mundo para salvar a todos los hombres.

2. El Bautismo

El Bautismo de Jesús en el Jordán supone el comienzo de su vida pública. Por una parte, acudiendo al bautismo de Juan, Jesús, aun cuando no tenía necesidad de un bautismo de penitencia, manifiesta que también Él secunda el plan dispuesto por Dios de preparar a su pueblo por medio de los profetas. De este modo Jesús cumple «toda justicia» (Mt 3,15), es decir todo lo establecido por Dios. Además, los evangelistas quieren poner en evidencia la superioridad incomparable de Jesús con relación al Bautista, el último de los profetas.

Pero, sobre todo, los relatos evangélicos muestran que el verdadero Bautismo que recibe Jesús es el descenso sobre Él del Espíritu Santo que le unge para la misión que va a comenzar. Si en el Antiguo Testamento, los reyes y los sacerdotes (a veces, los profetas) eran ungidos con aceite (cf. 1 S 10,1; 16,13; Ex 30,22-33; 1 R 19,16) para desempeñar una tarea divina, Jesús es también ungido, no con aceite sino con el Espíritu Santo, para llevar a cabo su misión salvadora como Rey, Sacerdote y Profeta. Así pues, Él es el Ungido por excelencia, es decir el Mesías o Cristo (palabras que respectivamente en hebreo y en griego significan «ungido»). Al mismo tiempo, su Bautismo revela su filiación divina. Jesús es declarado Hijo de Dios —«Tú eres mi Hijo, el amado, en ti me he complacido» (Mc 1,11)— por aquel que le ha enviado: el Padre.

El *Catecismo de la Iglesia Católica* sintetiza con estas palabras la enseñanza que Jesús nos ofrece al acudir a bautizarse:

> «El bautismo de Jesús es, por su parte, la aceptación y la inauguración de su misión de Siervo doliente. Se deja contar entre los pecadores; es ya "el Cordero de Dios que quita el pecado del mundo" (Jn 1,29); anticipa ya el "bau-

tismo" de su muerte sangrienta. Viene ya a "cumplir toda justicia" (Mt 3,15), es decir, se somete enteramente a la voluntad de su Padre: por amor acepta el bautismo de muerte para la remisión de nuestros pecados. A esta aceptación responde la voz del Padre que pone toda su complacencia en su Hijo. El Espíritu que Jesús posee en plenitud desde su concepción viene a "posarse" sobre él. De él manará este Espíritu para toda la humanidad. En su bautismo, "se abrieron los cielos" (Mt 3,16) que el pecado de Adán había cerrado; y las aguas fueron santificadas por el descenso de Jesús y del Espíritu como preludio de la nueva creación» (*CCE* 536).

El Bautismo, junto con la adoración de los Magos (Mt 2,11) y el primer milagro que hizo el Señor en las bodas de Caná (Jn 2,11), constituyen las tres primeras manifestaciones solemnes de la divinidad de Cristo. Es lo que la Iglesia celebra como la Epifanía del Señor.

3. Jesús y el Reino de Dios

Desde el comienzo de su predicación Jesús anuncia el Reino (Mc 1,15). El reino de Dios era un concepto que se había venido desarrollando en Israel, especialmente desde el destierro (siglo VI a.C.). Los israelitas, desposeídos de un rey davídico, habían fomentado mediante las corrientes de pensamiento apocalípticas la venida de un reino de Dios al final de los tiempos, en un mundo nuevo, en el que Dios reinaría con los que le hubieran sido fieles a su Ley. Pues bien, con Jesús tendrá lugar su realización, pero de una forma absolutamente sorprendente. A diferencia de Juan, que sólo anuncia la inminencia del Reino, Jesús comienza a instaurar ese Reino en la historia humana. Con Él llega el fin de los tiempos y en Él, mediante sus obras y palabras, Dios Padre hace presente su Reino.

El anuncio del Reino

«Después de haber sido apresado Juan, vino Jesús a Galilea predicando el Evangelio de Dios, y diciendo: "El tiempo se ha cumplido y el Reino de Dios está al llegar; convertíos y creed en el Evangelio"» (Mc 1,15). Jesús anuncia el Reino y llama a él a todos los hombres. Para entrar en él sólo es necesario acoger su palabra con un corazón humilde. Por eso declara que a él pertenecen los pobres, los que ponen toda su confianza en Dios, y no son autosuficientes, como enseña en la parábola del fariseo y el publicano.

Jesús también llama a los pecadores invitándoles a la conversión. Es más, come con ellos. Esta actitud, que fue causa de escándalo para muchos (Lc 5,21), tenía un sentido más profundo. Prefiguraba el banquete del Reino al que todos los hombres estaban invitados[50]. Por eso es frecuente ver en los evangelios a Jesús sentado a la mesa con fariseos (Lc 7,36-50), con sus amigos como Lázaro de Betania (Jn 12,2), con sus discípulos (Mc 3,20), con publicanos y pecadores. Con su actitud abierta a personas de toda condición Jesús está significando que no excluye a nadie en su llamada a la salvación.

Aunque el anuncio del Reino está destinado a todos los hombres, Jesús proclama la buena nueva del Reino primero a los israelitas y a ellos se dirige fundamentalmente (cf. *CCE* 543). Según el designio divino de salvación, al pueblo hebreo fueron hechas las promesas, conferida la Alianza, dada la Ley y enviados los Profetas. De este pueblo, según la carne, nacería el Mesías. Se comprende entonces que el Mesías y el Reino de Dios debieran ser anunciados en primer lugar a la casa de Israel y sólo después a los no judíos, ya que el pueblo de Israel era el medio por el que todos los demás podrían encontrarse de nuevo con Dios. Tras la muerte y resurrección de Jesús, los Apóstoles llevarían el anuncio de Jesús y de su Reino a todas las gentes.

El anuncio del Reino Jesús lo hace sobre todo mediante parábolas. Las parábolas son un medio habitual y peculiar de la predicación de Jesucristo. También los rabinos de la época las utilizaban para explicar frases de la Escritura, pero Jesús las emplea más abundantemente y con una finalidad propia: revelar los misterios del Reino de Dios. En las parábolas Jesús enseña que el Reino comienza a realizarse en el hombre con la acogida de la Palabra de Dios, y el fruto que produce en cada hombre lo asemeja a la semilla que se siembra en el campo. El Reino no se realiza mediante una victoria apoteósica de Dios exaltando a Israel sobre las naciones, sino que se desarrolla silenciosamente y poco a poco como la semilla que crece... Es más, el Reino se desarrolla al mismo tiempo que el mal y la cizaña, y sólo cuando Dios quiera serán separados uno y otro. La buena semilla no es otra cosa que la Palabra de Jesús y su mensaje de amor. Amor de Dios al hombre, como el Padre de la parábola del hijo pródigo; amor entre los hombres y especialmente con los más necesitados, como en

---

[50] La imagen del banquete era familiar entre los judíos para significar la celebración del triunfo del Mesías. Jesús la utilizó a menudo en su enseñanza (Mt 22,1-14; Lc 14,16-24).

la parábola del buen samaritano. Y en las parábolas Jesús se presenta como el hijo al que el Padre envía a su viña a recoger los frutos, o cuya boda se celebra y a ella se invita a amigos y ajenos...

Los signos del Reino

En tiempos de Jesús no era del todo infrecuente encontrar quienes hicieran prodigios. No faltaban entre los rabinos hombres piadosos que consiguieran de Dios curaciones de personas o lograran hacer llover mediante la oración (por ejemplo, Hanina ben Dosa). Tampoco eran desconocidos en el mundo grecorromano los taumaturgos (por ejemplo, Apolonio de Tiana). Cabría afirmar que, en cierto sentido, no era algo tan inaudito que alguien hiciera «prodigios». Y no obstante las obras extraordinarias que hizo Jesús eran algo muy distinto de un prodigio.

Independientemente de que se pudieran comparar o equiparar los prodigios de algunos contemporáneos de Jesús con los milagros que Él realizó (no se conoce nadie que haya realizado tantos milagros como Jesús ni que haya ciertamente resucitado a muertos), lo importante es el motivo y la naturaleza de esas obras extraordinarias. Ahí radica especialmente el carácter singular de los milagros de Jesús. El *Catecismo de la Iglesia Católica* lo expresa de la siguiente manera:

> «Jesús acompaña sus palabras con numerosos "milagros, prodigios y signos" (Hch 2,22) que manifiestan que el Reino está presente en Él. Ellos atestiguan que Jesús es el Mesías anunciado (cf. Lc 7,18-23)» (*CCE* 547).

Los milagros de Jesús no eran simplemente prodigios. Eran mucho más. San Juan de hecho los denomina «signos, señales». Eran, por tanto, un signo, una señal de una realidad más profunda: la de indicar que el Reino de Dios había llegado con Jesús y de que Jesús era el Mesías que obra portentos, tal como lo atestiguaban las profecías.

Los diversos milagros —curaciones, exorcismos, milagros sobre la naturaleza— manifiestan diversas características de su mesianismo. Así, por ejemplo, los milagros sobre la naturaleza son señales de que el poder divino que actúa en Jesucristo se extiende más allá del mundo humano y se manifiesta como poder de dominio también sobre las fuerzas de la naturaleza; los milagros de curación y los exorcismos son señales de que Jesucristo ha manifestado su poder de salvar al hombre del mal que amenaza al alma, etc.

Asimismo, esos milagros son señales de otras realidades espirituales: las curaciones del cuerpo —la liberación de la esclavitud de la enfermedad— significan la curación del alma de la esclavitud del pecado (cf. *CCE* 549); el poder de expulsar a lo demonios indica la victoria de Cristo sobre el mal (cf. *CCE* 550); la multiplicación de los panes alude al don de la Eucaristía; la tempestad calmada invita a confiar en Cristo en los momentos borrascosos y difíciles; la resurrección de Lázaro anuncia que Cristo es la misma resurrección y es figura de la resurrección final, etc.

Así pues, los milagros de Jesús son signos que confirman su misión mesiánica y que con Él ha llegado y se ha hecho presente el Reino de Dios (Mt 12,28). Y no son prodigios de carácter mágico porque están ordenados y ligados a la llamada a la fe en Él como enviado del Padre: o bien porque la fe en Jesús es condición para que se realice un determinado milagro, o bien porque el milagro provoca esa fe en quienes lo han recibido o lo han visto (cf. *CCE* 548).

Las llaves del Reino

Con Jesús hay también unos que le siguen. A los ojos de las gentes de Palestina, Jesús no se debía distinguir mucho de alguno de aquellos rabinos que los habitantes de los pueblos y ciudades estaban acostumbrados a ver llegar rodeados de sus discípulos. Sin embargo, Jesús no era un rabino como los demás, ni el grupo de discípulos que le acompañaban era semejante al que seguían a los rabinos. En aquella sociedad los maestros no buscaban a sus discípulos. Eran éstos quienes iban en busca del maestro. Jesús, en cambio, llama a quienes quiere. Los que pertenecieron al grupo de los discípulos fueron escogidos por Él. Así como en Antiguo Testamento Dios había elegido a quienes había querido para fundar su pueblo (piénsese en la elección de Jacob por encima de quien tenía los derechos, Esaú), así hace Jesús para continuar en la tierra el Reino de Dios que inaugura, el nuevo Pueblo de Dios que es la Iglesia. Sus discípulos son el pequeño rebaño al que el Padre ha dado a conocer el Reino (Lc 11,20). Para que este Reino llegue a todos los hombres, Jesús elige, da poderes e instruye a los Doce Apóstoles, que suceden y sustituyen a los antiguos doce patriarcas de las doce tribus de Israel y que son el germen de su Iglesia. A ellos asocia a su misión y envía a predicar y a curar (cf. *CCE* 551).

Entre los Doce Apóstoles hay sin embargo uno que ocupa el primer lugar: Pedro es elegido por Jesús para una misión especial. A él

le confía la tarea de vigilar y confirmar la fe de los demás en que Cristo es el Mesías (cf. *CCE* 552). A él, y mediante él a los otros Apóstoles, Jesús le da el poder de las llaves del Reino, de «atar y desatar», es decir, de gobernar ese Reino que es la Iglesia una vez que Jesús ha vuelto al Padre (cf. *CCE* 553).

La ley del Reino

Entre las expectativas mesiánicas en Israel se encontraba la figura de un nuevo Profeta. La esperanza se fundamentaba sobre todo en un texto del libro del Deuteronomio en el que Moisés transmitía al pueblo lo que le había dicho Dios:

> «Pues el Señor, tu Dios, suscitará de ti, entre tus hermanos, un profeta como yo; a él habéis de escuchar. (...) Y el Señor me dijo: "Está bien lo que han dicho. Les suscitaré un profeta como tú de entre sus hermanos; y pondré mis palabras en su boca; él les hablará cuanto yo le ordene. Si alguno no escucha las palabras que hablará en mi nombre, yo le pediré cuentas"» (Dt 18,15ss).

Los Apóstoles reconocieron en Jesús a ese profeta esperado (cf. Hch 2,22-23). De hecho, San Mateo —que escribe sobre todo a cristianos que conocían bien el Antiguo Testamento— lo presenta como nuevo Moisés, perseguido, que sale de Egipto, y se prepara en el desierto (ayuno y tentaciones) antes de convocar al nuevo Pueblo de Dios. Y como nuevo Moisés, como supremo Maestro, Legislador y Profeta, promulga la Nueva Ley del Reino en el Discurso de la Montaña (5,1-7,29)[51].

La Ley de Moisés y el Templo, especialmente desde la época de la restauración de Israel tras el destierro y a lo largo del periodo asmoneo y en los años anteriores a la venida de Cristo, se habían convertido en el centro de la religión del pueblo de Israel. Jesús vino a darles un sentido nuevo: por encima de la Ley está el hombre —«el sábado se ha instituido para el hombre y no el hombre para el sábado» (Mc 2,27)— y el amor de Dios Padre; y por encima del culto en el Templo está el culto a Dios «en espíritu y en verdad» (Jn 4,23). Pero Jesús no fue entendido y por eso entró en conflicto con las au-

---

[51] En este discurso, las bienaventuranzas forman su pórtico. En ellas Jesús recoge las promesas hechas al pueblo elegido desde Abrahán; pero les da una orientación nueva ordenándolas no sólo a la posesión de una tierra, sino al Reino de los Cielos. Tras ellas Jesús desarrolla la doctrina sobre la Nueva Ley del Reino.

toridades. Algunos judíos creyeron que había venido a abolir esa Ley. Pero no era así. Jesús había dicho bien claro:

> «No penséis que he venido a abolir la Ley o los Profetas; no he venido a abolirlos sino a darles su plenitud. En verdad os digo que mientras no pasen el cielo y la tierra, de la Ley no pasará ni la más pequeña letra o trazo hasta que todo se cumpla. Así, el que quebrante uno solo de estos mandamientos, incluso de los más pequeños, y enseñe a los hombres a hacer lo mismo, será el más pequeño en el Reino de los Cielos. Por el contrario, el que los cumpla y enseñe, ése será grande en el Reino de los Cielos» (Mt 5,17-19).

Además, Jesús cumplió la Ley fielmente, pero sin caer en la casuística extrema a la que habían llegado algunos judíos. La ley que verdaderamente Él propone es la forma de vida y las actitudes expresadas en las bienaventuranzas (Mt 5,3-12), es la ley de la misericordia y del perdón, no la ley del Talión (Mt 5,38-48).

4. Jesús, el Mesías de Israel

En la Palestina del siglo I de nuestra era estaba muy viva la esperanza en un Mesías que poseería las características de un rey, descendiente de David, de un profeta semejante a Moisés, y de un sacerdote como Aarón. Con él llegarían «los últimos tiempos» y se instauraría definitivamente la justicia. Así lo muestran, entre otros textos, los manuscritos hallados en Qumrán, a orillas del Mar Muerto. Por eso, no es difícil imaginar que los oyentes de Jesús vieran cumplidas en su Persona estas expectativas mesiánicas. «Las multitudes quedaron admiradas de su enseñanza, porque les enseñaba como quien tiene potestad y no como los escribas» (Mt 7,28-29). Su fama se extendió por toda la región y hubo muchos que creyeron en Él y le reconocieron como el «Mesías». Jesús aceptó ese título, pero procuró evitarlo porque una parte de sus contemporáneos lo comprendían según una concepción demasiado humana (cf. Mt 22,41-46), esencialmente política (cf. Jn 6,15; Lc 24,21) (cf. *CCE* 439). Únicamente, con la entrada en Jerusalén, Jesús se manifiesta como el Mesías prometido (cf. Za 9,9) y acepta que las multitudes le aclamen como el Mesías descendiente de David.

Pero aun cuando Jesús admite en ocasiones ser aclamado como Mesías, hijo de David, Él prefiere aplicarse a sí mismo otras características mesiánicas que también estaban en la tradición israelita aunque eran menos populares. Por un lado se designa «Hijo del Hom-

bre», tomando la imagen del libro de Daniel, para subrayar el carácter trascendente de su misión. En la visión de Daniel del Hijo del Hombre se hacía referencia a la imagen del imperio y del dominio universal y eterno del Mesías con una perspectiva nueva. Ya no es el hijo de David quien reinará a lo humano. Es un personaje misterioso que viene sobre las nubes del cielo y establece un reino que funciona con unas coordenadas diferentes a las del reino humano. Jesucristo tuvo predilección por este título, porque en su sencillez reflejaba el carácter transcendente de su persona y de su misión.

Pero sobre todo Jesús manifiesta que ha venido a servir y a dar la vida por todos los hombres. Ya en el destierro había nacido la concepción de un mesías que sería, sobre todo, «Siervo de Dios», es decir, cumplidor fiel de los planes divinos, incluso cuando comportasen sufrimientos. Se iniciaba así la corriente del Mesías humilde y sencillo que modifica en parte el mesianismo real de los profetas de la época monárquica. Jesús asume este título mesiánico y a él recurre en numerosas ocasiones para explicar su misión (Mt 20,28; Lc 24,25-46; Jn 13,15-17). Tras la resurrección este título será el que servirá a los Apóstoles para explicar la pasión y muerte de Cristo (Mt 12,15-21; Hch 8,32-35; 1 P 2,18-25).

Jesús es, pues, el ser transcendente que, siendo el Hijo del Hombre, adopta la figura del Siervo de Isaías para traer la salvación definitiva y universal a los hombres. Así lo resume el *Catecismo de la Iglesia Católica*:

> «Reveló el auténtico contenido de su realeza mesiánica en la identidad transcendente del Hijo del Hombre "que ha bajado del cielo" (Jn 3,13; cf. Jn 6,62; Dn 7,13) a la vez que en su misión redentora como Siervo sufriente: "el Hijo del hombre no ha venido a ser servido, sino a servir y a dar su vida como rescate por muchos" (Mt 20,28; cf. Is 53,10-12). Por esta razón, el verdadero sentido de su realeza no se ha manifestado más que desde lo alto de la Cruz (cf. Jn 19,19-22; Lc 23,39-43). Solamente después de su resurrección su realeza mesiánica podrá ser proclamada por Pedro ante el pueblo de Dios: "Sepa, pues, con certeza toda la casa de Israel que Dios ha constituido Señor y Cristo a este Jesús a quien vosotros habéis crucificado" (Hch 2,36)» (*CCE* 440).

5. Jesús, el Mesías rechazado

«Mi reino no es de este mundo» contestó Jesús a Pilato (Jn 18,36). Así se lo había anunciado también a los suyos, así se lo confirma en la transfiguración (Mt 17,1-8 par.; cf. *CCE* 554-556) y así

se demuestra con su muerte y resurrección. No es de extrañar, por tanto, que este Reino que no es de este mundo, y que sin embargo se hace presente ya aquí en la Persona de Jesús, encontrara dificultades para ser comprendido. No podía ser de otra manera. Durante siglos se había venido preparando el camino y el terreno estaba dispuesto a la instauración de un nuevo orden de cosas. Pero este camino pasaba por la cruz. La singularidad de Jesús en relación al orden establecido en su tiempo le hizo signo de contradicción. Fundamentalmente, su postura ante la Ley, su predicación sobre el Templo y sus afirmaciones y actitudes en las que aparecía igual a Dios desataron la incomprensión de las autoridades, y con ella su detención y muerte.

> «A los ojos de muchos en Israel, Jesús parece actuar contra las instituciones esenciales del Pueblo elegido:
> — contra el sometimiento a la Ley en la integridad de sus prescripciones escritas, y, para los fariseos, según la interpretación de la tradición oral.
> — contra el carácter central del Templo de Jerusalén como lugar santo donde Dios habita de una manera privilegiada.
> — contra la fe en el Dios único, cuya gloria ningún hombre puede compartir» (*CCE* 576).

Como ya se ha dicho, desde la restauración de Israel después del destierro, la Ley y el Templo habían adquirido un papel esencial en la religión judía. Jesús interpretó la Ley y la llevó a plenitud con autoridad divina. Pero algunos doctores de la Ley no aceptaron la interpretación que Él hizo (en especial en relación a la cuestión sobre el sábado), a pesar de estar garantizada por los signos divinos con que la acompañaba (cf. Jn 5,36; 10,25. 37-38; 12,37), y se enfrentaron con Jesús (cf. *CCE* 582). Este rechazo estaba en los planes de Dios. Así como la Antigua Ley había sido promulgada por Moisés como consecuencia de la Alianza que Dios había hecho con su pueblo en el Sinaí y había sido sellada con la sangre de animales sacrificados (Ex 19,1-24,18), así la Nueva Ley dada por Cristo debía ser consecuencia de la Nueva Alianza, y ésta había de sellarse en la cruz.

Como judío piadoso, Jesús mostró veneración y respeto por el Templo. La purificación que de él hace al entrar en Jerusalén así lo muestra. Sin embargo, esa acción era también señal de algo más profundo. Los judíos de tiempos de Cristo —y los Apóstoles con ellos— esperaban que el día del Juicio de Dios (Is 13,6.9; So 1,15; etc.) se manifestaría terrible para los impíos, pero día de gloria para el pueblo elegido. Pensaban que la grandeza del Templo, que debía de perdurar para siempre, no era sino la señal de esa futura gloria.

Jesús corrige esa interpretación: el Templo no permanecerá sino que será destruido violentamente. Por eso, la purificación que Él realiza tenía un carácter simbólico. Por un lado, Jesús cumple con esa acción las profecías según las cuales el Templo tenía que ser purificado (Ml 3,1-5; Za 14,21) para ser lugar de oración para todas las gentes (Is 56,7), y por otro manifiesta y significa la nueva economía de la gracia que Él había venido a instaurar. Así queda reflejado en el Evangelio de San Juan: Él es el nuevo y definitivo Templo de Dios entre los hombres. Cuando Jesús compara el Templo de Jerusalén con su propio Cuerpo, revela la verdad más profunda sobre Sí mismo: la Encarnación. El evangelista deja constancia, sin embargo, de que sólo a luz de los acontecimientos de la última Pascua nos es posible comprender esa verdad sobre Jesús: «Cuando resucitó de entre los muertos, recordaron sus discípulos que él había dicho esto, y creyeron en la Escritura y en las palabras que había pronunciado Jesús» (Jn 2,22). Las autoridades no lo entendieron y vieron en su doctrina un peligro para el pueblo. Éste sería un factor determinante en los acontecimientos que desencadenaron la detención de Jesús, su proceso, y finalmente su muerte en la cruz.

Pero no cabe duda que la nueva doctrina que predicaba Jesús iba acompañada de unas actitudes hacia Dios y hacia las personas que dejaban en entredicho aspectos fundamentales de la religiosidad israelita. No sólo hablaba con autoridad y realizaba milagros sino que comía con pecadores y les perdonaba sus pecados. Es más, Jesús, por medio de las palabras del profeta Oseas, identificó su conducta misericordiosa hacia los pecadores con la actitud de Dios mismo hacia ellos: «Id y aprended qué sentido tiene: *Misericordia quiero y no sacrificio*; porque no he venido a llamar a los justos sino a los pecadores» (Mt 9,13; cf. Os 6,6). Por eso, «es especialmente al perdonar los pecados, cuando Jesús puso a las autoridades de Israel ante un dilema. Porque como ellas dicen, justamente asombradas, "¿Quién puede perdonar los pecados sino sólo Dios?" (Mc 2,7). Al perdonar los pecados, o bien Jesús blasfema porque es un hombre que pretende hacerse igual a Dios (cf. Jn 5,18; 10,33) o bien dice verdad y su Persona hace presente y revela el Nombre de Dios (cf. Jn 17,6.26)» (*CCE* 589).

Además, Jesús manifestó en todo momento, con palabras y obras, que su Padre era Dios, con el que tenía un especial trato de intimidad hasta el punto de llamarle «Abbá» (Mc 14,36) y con el que era una sola cosa (Jn 10,30): «Ante el Sanedrín, a la pregunta de sus acusadores: "Entonces, ¿tú eres el Hijo de Dios?", Jesús ha respon-

dido: "Vosotros lo decís: yo soy" (Lc 22,70). Ya mucho antes, Él se designó como el "Hijo" que conoce al Padre (cf. Mt 11,27; 21,37-38), que es distinto de los "siervos" que Dios envió antes a su pueblo (cf. Mt 21,34-36), superior a los propios ángeles (cf. Mt 24,36). Distinguió su filiación de la de sus discípulos, no diciendo jamás "nuestro Padre" (cf. Mt 5,48; 6,8; 7,21; Lc 11,13) salvo para ordenarles "*vosotros*, pues, orad así: Padre Nuestro" (Mt 6,9); y subrayó esta distinción: "Mi Padre y vuestro Padre" (Jn 20,17)» (*CCE* 443). Estas afirmaciones de Jesús sobre su especial relación con Dios causaron escándalo entre las autoridades del pueblo y constituyó otra de las principales razones que originaron su proceso y condena a muerte.

La actitud de Jesús ante la Ley, el Templo y los pecadores, sus afirmaciones sobre su condición divina, confirmadas por sus obras, exigían de sus contemporáneos la fe en Él o su rechazo: «El que no está conmigo está contra mí» (Mt 12,30). Las autoridades no creyeron y buscaron su muerte. Y sin embargo, ese rechazo estaba también en los planes de Dios. La historia de la salvación tenía que pasar por la cruz. Pero de este punto se tratará en la lección siguiente.

IX. ¿POR QUÉ LA MUERTE Y LA RESURRECCIÓN DE JESÚS?

Vicente BALAGUER

Jesús, tanto su figura como el significado de su vida, se puede comprender desde muchos puntos de vista. Es indudable que los evangelios constituyen el más privilegiado de todos ellos. Pero, dentro de los evangelios, el relato de la Pasión y Resurrección ofrece tal concentración de datos y de nociones sobre el ser y el sentido de Jesús que requiere una atención propia en un curso como el presente. La forma literaria con que los evangelistas nos ofrecen estas ideas es narrativa, por tanto el examen tendrá que tener muy presente la argumentación narrativa. Convendrá recordar por tanto que la narración se define genéricamente como una síntesis de lo heterogéneo en la descripción de las acciones; nos indica quién, qué, por qué, cómo, en qué circunstancias, qué consecuencias —queridas o no— se derivan de una acción. Serán estas notas las que tendremos que buscar en nuestro estudio.

I. LOS RELATOS DE LA PASIÓN

Se ha dicho alguna vez que los evangelios parecen el relato de la Pasión de Jesús con una larga introducción. El juicio es exagerado, pero no cabe duda de que la Pasión y la Resurrección de Jesús articulan la trama narrativa de los evangelios y dan razón de por qué estos acontecimientos están contados con una mayor minuciosidad que

el resto de las acciones de Jesús. En los cuatro evangelios se nos informa casi de los mismos sucesos, pero el cuarto (Jn 13,1-21,25) desarrolla una línea propia que incluye diversos discursos, al tiempo que no recoge otros acontecimientos tan trascendentales como la institución de la Eucaristía en el marco de la Última Cena (aunque ha hablado de ella en Jn 6,26-59). En esta exposición nos fijaremos más en los evangelios sinópticos (Mt 26,1-28,20; Mc 14,1-16,20; Lc 22,1-24,53). Una lectura rápida a esos textos nos descubre enseguida lo que hemos apuntado antes: estamos ante una narración ligeramente distinta a la del resto del Evangelio. Las peculiaridades más significativas son:

Estas narraciones tienen continuas indicaciones topográficas y cronológicas, sean de los días —el primer día de los ázimos, el día en que sacrificaban el cordero pascual (Mc 14,1.12.17; etc.), etc.—, sean de las horas —por la mañana, a la hora tercia (Mc 15,1.25.33.42; etc.), etc.— en que tuvieron lugar los acontecimientos que se relatan. Estas indicaciones empalman unos sucesos con otros.

Pero esas indicaciones topográficas y cronológicas no son sólo una mera notación histórica de lo que aconteció y del momento en que aconteció. En realidad sirven para componer una historia ordenada de un acontecimiento: la muerte y la resurrección de Jesús. Si esto es así, es lógico que nos preguntemos a qué responden estas páginas, cuál es el motivo central que preside su organización. La respuesta es relativamente sencilla: el relato intenta responder a la pregunta *¿por qué murió Jesús de esta forma*? Y la manera con la que lo hacen los evangelistas es con una narración. De los interrogantes a los que responde una historia contada que hemos apuntado más arriba —quién, cómo, etc.—, en la pregunta se apuntan específicamente dos: el *cómo* y el *porqué*.

Un lector poco avisado podría pensar, al leer el evangelio, que Jesús murió porque le persiguieron los judíos. Pero los evangelistas no razonan así. Jesús —dicen— no murió porque coincidieran una serie de circunstancias que condujeran inevitablemente a esa muerte: el empecinamiento de las autoridades, la indolencia del gobernador romano, la impotencia de sus discípulos, etc. Todo esto está presente en los evangelios, pero no responde a por qué murió sino a *cómo* murió.

Jesús quiso esa muerte como aceptación de la voluntad del Padre. Y la voluntad del Padre está expuesta en las Escrituras; por eso la muerte ignominiosa y cada una de las afrentas deben entenderse como cumplimiento de las Escrituras. Y murió para resucitar: eso es lo que estaba escrito. Esto es ya una respuesta al *porqué*.

Dentro de este planteamiento general común a los cuatro evangelios, cada uno subraya además unos rasgos propios:

San Marcos destaca, sobre todo, la actuación de las personas que intervinieron en el drama: las autoridades de Israel que, casi con tenacidad, lo llevaron a la muerte, y los discípulos, testigos impotentes, que no sólo no entendían el sentido de los gestos de Cristo, sino que le dejaron solo en tan doloroso trance. Pero en ese marco se levanta la majestad de Jesús: Él sabe lo que le va a ocurrir y sabe que conviene que ocurra. Por eso es Él quien toma la iniciativa en todos los acontecimientos. Con alusiones a diversos textos del Antiguo Testamento revela a los Apóstoles el sentido de cuanto está aconteciendo: la muerte en la cruz ha de consumarse, pero la última palabra es la resurrección.

San Mateo mantiene esa significación general, aunque pone de relieve dos cosas: la grandeza de Jesús ante la perfidia de sus acusadores, y el motivo por el cual sufrió todas esas afrentas: lo hizo porque Él es el Siervo doliente, anunciado por los profetas, que cargó sobre sí nuestros pecados. También señala, con vigorosos trazos, el rechazo del pueblo elegido a su Mesías.

San Lucas, al narrar la pasión, resalta especialmente la misericordia de Jesús que, aun en medio de sus sufrimientos, se preocupa de aquellos con quienes se encuentra: cura al siervo herido de espada, consuela a las mujeres y promete el paraíso al ladrón arrepentido. Si en esto se presenta a Jesús como modelo, el ejemplo de Cristo se extiende a otros ámbitos: la oración, la serenidad con que afronta las contrariedades, etc. Tras la resurrección el tercer evangelio es, de entre los sinópticos, quien relata las apariciones con más detalle.

El *Evangelio de Juan* presenta la pasión y muerte de Jesús como una glorificación. Con numerosos detalles destaca que en la pasión se realiza la suprema manifestación de Jesús como el Mesías Rey. Así cuando dice «Yo soy», los que van a prenderle retroceden y caen por tierra, ante Pilato se declara Rey y, en todo momento, con actitud de serena majestad, manifiesta su pleno conocimiento y dominio de los acontecimientos en los que se cumple la Voluntad del Padre. La pasión es, por otra parte, la hora en que culmina el odio de sus adversarios y del mundo hacia Jesús: la hora del poder de las tinieblas que alcanza incluso a sus discípulos pues le abandonan o le niegan. Pero al pie de la cruz se da también la suprema confesión de fe en Él: la fe de la Santísima Virgen, a la que el Señor entrega como Madre de los hombres representados en el discípulo amado. Cristo

es el nuevo Cordero Pascual que con su muerte redentora quita el pecado del mundo. Junto con la sangre, del costado del Señor brota agua, símbolo del Bautismo y del Espíritu Santo prometido.

Todas estas consideraciones pertenecen a lo que podríamos denominar las características de la *narración bíblica*. En el inicio del tema nos hemos detenido en las nociones principales del género *narrativo*. Antes de pasar al estudio más pormenorizado del texto, vamos a recordar unas palabras a propósito del otro término invocado: la narración *bíblica*.

II. HISTORICIDAD Y SIGNIFICADO DE LOS RELATOS: JESÚS MURIÓ «SEGÚN LAS ESCRITURAS»

La confesión del sentido de la muerte de Jesús en la Cruz, según las Escrituras, forma parte esencial tanto de la primitiva proclamación del Evangelio (*kérygma*) como de la enseñanza (*didajé*) de la comunidad apostólica. En uno de los pasajes, que los investigadores consideran primigenio en la proclamación apostólica, San Pablo confiesa:

> «Porque os transmití en primer lugar lo mismo que yo recibí: que Cristo murió por nuestros pecados, según las Escrituras; que fue sepultado y que resucitó al tercer día, según las Escrituras; y que se apareció a Cefas, y después a los doce. Después...»(1 Co 15,3-6).

En este texto de San Pablo se deben distinguir tres ideas importantes para el estudio:

San Pablo no está hablando de una novedad que provenga de su concepción, sino de algo que ha recibido. Si la Primera Carta a los Corintios se puede datar aproximadamente en el año 55, el pasaje que copiamos es, muy probablemente, anterior. Además la crítica literaria suele apuntar que la sintaxis y las expresiones de estos versículos no son habituales en San Pablo. Por tanto, parece fácil concluir que el Apóstol reproduce algo que pertenece a la proclamación anterior a él, y que incluso tenía una *forma muy fijada*.

Esa forma incluye unos *acontecimientos históricos*. Cristo murió, fue sepultado —es decir, murió verdaderamente—, resucitó, y fue visto por Cefas y por otros muchos que el Apóstol enumera a continuación.

Pero la fórmula anota también dos constituyentes de la profesión de fe. En primer lugar, dice que Cristo murió *por nuestros pe-*

cados; en segundo lugar, afirma que tanto la muerte por los pecados como la resurrección se realizaron *según* lo anunciado por *las Escrituras.*

De estos tres puntos interesa ahora fijarse en los dos últimos: la *realidad* de los acontecimientos y el *sentido* salvador que tuvieron. Y nos vamos a fijar en ellos, pero según lo narrado en los evangelios.

1. La historicidad de los acontecimientos narrados

A un investigador serio, el conjunto de la pasión no le ofrece ninguna duda acerca de la historicidad de lo que se allí se relata. De hecho, el mismo contenido de lo narrado hace incongruente la pregunta sobre el motivo por el que la comunidad apostólica haya podido imaginar tales acontecimientos. ¿Quién iba a fundar la fe en un Cristo Salvador que tiene pavor ante lo que se le viene encima (Mc 14,32 y par), que es ultrajado (Mc 15,16-20 y par), es más, que muere de la manera más ignominiosa (Ga 3,6-14)? Podemos decir por tanto que *los acontecimientos* de la pasión y muerte que se narran en los evangelios *se imponen* a los redactores. Lo que tuvieron que descubrir aquellos hombres era el significado de los sucesos. Si nos pusiéramos frente a ellos —que tienen que hacer una apología de su fe en Jesucristo como el Mesías de Israel— probablemente les haríamos la misma pregunta a la que intentan responder con su relato: ¿qué Mesías es el vuestro que es vilipendiado y muere de esa manera? Por eso, los evangelistas no escamotean ningún suceso. Recogen lo acontecido y lo explican en un todo coherente.

Los relatos son históricos, esto es verdad. Sin embargo, esto no quiere decir que los acontecimientos que se narran ocurrieran *exactamente* como lo narran los evangelistas. El evangelio —aunque en estos pasajes se aproxima más al género de la crónica— no es nunca un reportaje puntual de lo acontecido, como no lo es ningún relato. Narrar significa elegir unos motivos y unos fines, subrayar unas circunstancias frente a otras, etc. Valgan dos ejemplos: el relato de la Última Cena no cuenta lo acontecido paso por paso —ni siquiera en Lucas, que es más preciso que los otros dos—, sino que relata aquella Cena desde el punto de vista del memorial que celebran los cristianos en la Eucaristía. Otro ejemplo: un examen histórico detenido pondría en entredicho la supuesta imparcialidad de Poncio Pilato —un hombre cruel, según lo que sabemos por otras fuentes— tal como viene relatada por Mateo o Marcos. En realidad, los evangelistas

quieren subrayar el rechazo del pueblo de Israel a su Mesías. Pero, en un caso y en otro permanece la sustancialidad histórica de lo acontecido: Jesús celebró la Cena con sus discípulos dándole un sentido peculiar; Jesús fue condenado a muerte por Poncio Pilato no por iniciativa propia, sino acusado por representantes del pueblo.

2. El sentido de los acontecimientos narrados

Pero nos queda por dar todavía un paso más a la hora de fundar la historicidad. Nosotros decimos que los evangelistas otorgaron a los acontecimientos un significado, pero ¿fue ése el sentido de los acontecimientos mismos o es un añadido, una justificación que la comunidad apostólica le dio a todo lo sucedido? Para contestar a esta pregunta hay que tener presente que todo acontecimiento no es un «hecho bruto» sin más: es significativo; en un marco de acciones tiene un sentido. Y ese sentido no depende sólo de lo que se exprese después en un discurso lógico: está inscrito en el mismo acontecer. Esto hay que tenerlo presente a la hora de examinar estas narraciones. Ciertamente, el relato, tal como lo tenemos ahora, presenta de una manera coherente la entrega del Señor como el Siervo de Dios que se ofrece vicariamente para la salvación de muchos, pero de ahí no se puede deducir que esa explicación sea una justificación sin más de la comunidad apostólica que debe explicarse a sí misma y a los demás el porqué de la Pasión. En concreto:

Es relativamente fácil percibir que el retrato de Jesús que se contiene en estos capítulos del evangelio parece estar realizado bajo la falsilla de los poemas del *Siervo* del Señor del profeta Isaías y especialmente del cuarto poema (Is 52,13-53,12) que narra la muerte vicaria del Siervo. También se puede descubrir a lo largo de la narración —y especialmente en el relato de la crucifixión (Mc 15,21-41 y par)— otra falsilla en los pasajes del justo perseguido, especialmente el que se describe en los Salmos 22 y 69.

Sin embargo, examinadas las cosas críticamente, se descubre que muchos de esos significados salvadores de los acontecimientos ya están presentes en las acciones de Jesús a lo largo de su vida y están explicados por sus palabras, incluso más allá de las mismas palabras que pronuncia en esos momentos: véanse por ejemplo los anuncios de la pasión que jalonan la subida a Jerusalén, etc.

De lo dicho es fácil concluir que se hace casi imprescindible examinar paso por paso cada uno de los sucesos narrados. No pode-

mos detenernos en todas las dimensiones de cada una de las perícopas, pues eso exigiría prácticamente un curso de exégesis, pero sí podemos anotar algunos pasos que nos den luces para comprender mejor esta parte del Evangelio. Elegiremos como base del examen el Evangelio según San Marcos. Ya que los otros evangelistas suelen precisar más el sentido de las palabras y los gestos del Señor, apuntaremos en su lugar estas precisiones.

III. VALOR HISTÓRICO Y REVELADOR DE LOS PRINCIPALES PASOS DE LA PASIÓN Y MUERTE

1. Unción en Betania y traición de Judas

Propiamente lo que denominamos el relato de la Pasión del Señor comienza con la Última Cena y la Oración en el huerto. Sin embargo, los evangelios sinópticos sitúan el *inicio* un poco antes, en la decisión de Judas de entregar a Jesús a los príncipes de los sacerdotes. Ahí se abre el drama. En los dos primeros evangelios la decisión de Judas tiene lugar después de la *Unción en Betania*, en Lucas es Satanás quien entra en Judas (Lc 22,3) y plantea batalla al Señor. Fijémonos en la narración de San Marcos (14,1-11). El evangelista ha descrito a lo largo de su evangelio que, casi desde el inicio del ministerio público del Señor, algunos escribas, príncipes de los sacerdotes, etc., buscaban «cómo perderle» (Mc 3,6). Esta decisión se ha hecho más persistente en los últimos días (Mc 11,18; 12,12). Ahora deciden prenderle «con engaño» (Mc 14,1) y encuentran un aliado en Judas, que desde entonces comienza a buscar el momento oportuno para hacerlo (Mc 14,11). Entre estos dos momentos se encuadra la unción de Jesús por parte de una mujer en Betania (Mc 14,3-9). En las palabras de Jesús con las que interpreta el gesto de la mujer —«Dejadla, ¿por qué la molestáis? Ha hecho una buena obra conmigo. (...) Ha hecho cuanto estaba en su mano: se ha anticipado a embalsamar mi cuerpo para la sepultura En verdad os digo: dondequiera que se predique el Evangelio, en todo el mundo, también lo que ella ha hecho se contará en memoria suya»— se presenta la otra visión del curso de los acontecimientos: Jesús sabe que va a morir y que esa muerte es parte de la Buena Nueva.

Por tanto, a tenor del relato, tenemos aquí formuladas las *dos causas* por las que es entregado el Señor: por una parte porque algunos representantes del pueblo quieren acabar con Jesús; por otra, por

un designio misterioso que sólo Jesús conoce (Mc 14,8). Los evangelios darán cuenta al final de *cuál* de estas causas de esa muerte fue la *verdadera*. Esta significación general del pasaje se completa en algún punto en cada uno de los evangelios. San Mateo verá en cada cosa el designio salvífico de Dios: hasta las treinta monedas que recibe Judas por su traición (Mt 26,15) son cumplimiento del plan trazado por Dios en las Escrituras (Mt 27,9-10); San Juan nos habla de un fondo de corrupción en Judas (Jn 12,6), ya que se quedaba con el dinero de la bolsa. San Lucas ha colocado la unción de Jesús mucho antes (Lc 7,36-50) y ve la entrega de Judas como la hora en la que momentáneamente el poder se ha entregado a Satanás.

2. La entrega de Jesús: su anuncio

Presentado el inicio del drama los evangelistas se detienen en su desarrollo. El segundo cuadro se compone de la Última Cena, la Institución de la Eucaristía y el Anuncio del abandono de Jesús por parte de sus discípulos. En los tres lugares se introduce el motivo narrativo del porqué de la muerte de Jesús.

En la primera escena, *San Marcos* señala el dominio de Jesús sobre los acontecimientos: sabe que va a ser entregado y lo acepta (Mc 14,18: «En verdad os digo que uno de vosotros me va a entregar: *el que come conmigo*»). Por otra parte, con el misterioso aviso de Jesús, recogido en Mc 14,21 —«Ciertamente que el Hijo del Hombre se va, según está escrito sobre él; pero ¡ay de aquel hombre por quien es entregado el Hijo del Hombre! Más le valdría a ese hombre no haber nacido»—, muestra hasta qué punto están implicados los planes de Dios —lo que está escrito— y las acciones humanas. A continuación el evangelista narra la *Institución de la Eucaristía* (Mc 14,22-25). Son sólo cinco versículos, pero las frases del Señor («Tomad, esto es mi cuerpo. [...] Ésta es mi sangre de la nueva alianza, que es derramada por muchos») no dejan muchas dudas sobre el sentido que Jesús le da a sus gestos y a los sucesos de entonces: son cumplimiento de la Nueva Alianza anunciada por los profetas (Jr 31,31-34; Za 9,11) en la que Él toma el lugar del Siervo del Señor de Isaías (Is 52,13-53,12) que con su sacrificio redime a muchos. Acabada la cena (Mc 14,26-31), Jesús predice —de nuevo advirtiendo que estaba escrito (Mc 14,27)— el *abandono* que va a sufrir por parte de sus discípulos y les reconforta con el anuncio de la resurrección y el nuevo comienzo de la misión en Galilea. El

evangelista recuerda la protesta de los Apóstoles (Mc 14,31) y, en especial, la de Pedro (Mc 14,29-31). A lo largo del relato San Marcos anotará el puntual cumplimiento del vaticinio: el abandono de los discípulos (Mc 14,50), la negación de Pedro (14,66-72), y la nueva misión desde Galilea (Mc 16,7).

Los otros evangelistas completan esta significación. San Mateo hace explícito el motivo de la entrega de Jesús: se hace «para remisión de los pecados» (Mt 26,28). San Lucas subraya que la Cena del Señor tiene carácter de memorial —Lc 22,19: «haced esto en memoria mía»— y, con la introducción de la discusión de los discípulos sobre cuál de ellos sería el mayor, resalta la soledad de Jesús en esos momentos. San Juan, por su parte, recuerda con emoción el amor de Jesús por sus discípulos (Jn 13,21-38).

Como puede verse, de una manera o de otra, los cuatro evangelistas inciden en un punto común: *Jesús es consciente de su suerte* y la acepta. Lo que va a ocurrir es su muerte y su resurrección y con ello *se cumplen las Escrituras* que ven en todo ello un *designio salvador:* una Nueva Alianza para remisión de los pecados. En este marco, la preguntas desconcertantes de los discípulos introducen en la narración *la soledad de Jesús* en aquel momento tan trascendental. Además, la predicción del abandono de los discípulos, prevista en las Escrituras y cumplida después, señala que es *Jesús* quien *tiene razón:* es de sus palabras de donde tenemos que extraer el significado de los hechos.

3. Oración y agonía en Getsemaní

«Después de recitar el himno, salieron hacia el Monte de los Olivos» (Mc 14,26). El episodio de la *Oración y agonía en Getsemaní* tiene todos las condiciones como para no exigir del él más examen histórico que el relato sobrio de lo ocurrido: ¿qué hombres podían ponerse a contar el pavor y la angustia (Mc 14,33) de un Mesías que es Hijo de Dios? Sin embargo, los evangelistas no ahorran detalle de esta oración que en el fondo es la aceptación de la voluntad de Dios. En los tres evangelios lo que domina la escena es precisamente esto: *la oración agónica de Jesús que le permite aceptar la voluntad de Dios.* Del relato de los tres evangelios sinópticos (Mc 14,32-42), el lector se queda con la fuerza de las expresiones. Nos dicen que Jesús «comenzó a afligirse y a sentir angustia» (Mc 14,33; cf. Lc 22,43-44 donde se subraya el carácter angustioso de esta oración) y que los

tres discípulos, desconcertados, no consiguen hacer otra cosa que dormir: «Pues sus ojos estaban cargados de sueño; y no sabían qué responderle» (Mc 14,40). Pero Jesús se sobrepone y acude a la oración. Marcos recoge esta oración filial (Mc 14,36): «¡Abbá, Padre! Todo te es posible». Jesús se dirige a Dios con el mismo nombre con que los hijos se dirigían íntimamente a sus padres. Por eso su oración es un acto de abandono y de confianza (cf. Mt 26,39.42.44).

4. El prendimiento

Tras la oración viene el *prendimiento*. La sobriedad del relato parece indicar que Jesús lo había esperado y de ahí que no ofrezca resistencia. Por eso, por encima de la traición de Judas y de la doblez de quienes van a prenderle de noche, Jesús ve en esos gestos el *cumplimiento de las Escrituras* (Mc 14,49: cf. Is 52,13-53,12; Sal 41,10). El relato deja claro que *Jesús se entrega porque quiere, porque su decisión de cumplir las Escrituras* (Mt 26,54.56) *es irrevocable* aunque sea con la entrega de su vida (cf. Mt 26,42). Dentro de esta significación general, *Marcos* (Mc 14,43-52) recoge el detalle del joven que escapó desnudo (Mc 14,51-52). Muchos autores han visto en él una alusión al propio evangelista. En todo caso, representa un intento fallido —al que seguirá enseguida el de Pedro— de seguir a Cristo. En la hora de la entrega, Jesús está solo. Pero incluso en esta soledad, la grandeza de Jesús se ve en su preocupación por los demás: a Judas le tiene por amigo (Mt 26,50) y, encarnación de la misericordia, cura al criado del sumo sacerdote (Lc 22,51).

5. Proceso religioso y proceso civil

Desde el prendimiento de Jesús por las autoridades, el relato de los evangelios nos muestra el «camino» de la entrega de Jesús que culmina en el calvario (el *Via Crucis*). Ahora entramos en los procesos. A juzgar por lo que cuentan los evangelistas Jesús es condenado, en la sesión nocturna, por el Sanedrín por llamarse Hijo de Dios, pero, a la mañana siguiente, Pilato le condena por alborotador. Estos dos procesos tienen además una *forma literaria peculiar:* la condena del Sanedrín se narra en los evangelios con un doble foco, en Jesús y en Pedro: mientras Jesús confiesa la verdad ante los representantes del Pueblo y eso le cuesta la vida, Pedro la niega ante los criados y

eso le salva de la acusación (Mc 14,53-72 y par). A su vez, el proceso civil ante Pilato parece que está narrado desde una perspectiva esencialmente teológica: el Pueblo —los principales del pueblo y la muchedumbre incitada por ellos— renuncia a su Mesías, abdicando incluso de su condición de Pueblo de Dios.

Proceso religioso

San Marcos (Mc 14,53-72) comienza su narración presentando a los dos personajes: Jesús y Pedro (Mc 14,53-54). Después el evangelista ofrece el contraste entre los dos: Jesús es acusado con falsedades, pero confiesa la verdad y por ello es condenado a muerte por el Sumo Sacerdote y escarnecido por los criados (Mc 14,55-65); a Pedro se le imputa un hecho verdadero pero niega a Jesús con la mentira y sale indemne del juicio de las criadas (Mc 14,66-72 y par). Se hace pues evidente que la grandeza de Pedro no le viene de su fortaleza sino de su contrición (Mc 14,72; cf. Jn 21,15-19). El pasaje tiene su punto culminante en Mc 14,61-62. Jesús ha callado ante las acusaciones absurdas, pero ante la pregunta inequívoca del Sumo Sacerdote confiesa que es el Mesías, y no sólo eso, sino que se identifica con el *Mesías trascendente* entrevisto por Daniel (Dn 7,13-14) que juzgará a quienes ahora le condenan. Además la expresión «Yo soy» con que contesta a Caifás puede tener una significación más profunda, pues «Yo soy» es traducción del nombre propio de Dios (cf. Ex 3,14).

San Mateo continúa el relato con la *muerte de Judas* (Mt 27,3-10) y ve en la compra del campo del alfarero una prueba más de que Jesús es el Siervo de Dios sufriente en quien se cumplen las profecías de las Escrituras. *San Lucas* (Lc 22,54-71) sigue un orden más lógico en lo que se refiere a la cronología de los acontecimientos: por la noche Jesús es llevado a casa de Caifás, y a la mañana siguiente se reúne el Sanedrín y le condena a muerte.

Proceso civil

Por la mañana Jesús es entregado al poder romano. El pasaje (Mc 15,1-15; Mt 27,11-26; Lc 23,1-25; Jn 18,28-19,16) hay que leerlo en el marco de todo el relato de la Pasión. Históricamente, el proceso y la muerte de Jesús tuvieron que ser desconcertantes para todos: para los discípulos, para la muchedumbre, etc. «¿Cómo es posible que suce-

diera aquello?». Marcos ofrece de estos acontecimientos un relato sobrio, al hilo de las acciones de los personajes que participaron en el drama: las *autoridades* de Israel lo entregaron (Mc 15,1) por envidia (Mc 15,10), aun a costa de salvar a un homicida (Mc 15,6); la *muchedumbre* no es sino un altavoz de aquella irracionalidad que condena a una muerte violenta sin causa alguna (Mc 15,13-14); finalmente, *Pilato*, un indolente, que está admirado por Jesús (Mc 15,5) y parece que quiere salvarle (Mc 15,9), le condena por una razón que no es razón alguna: contentar a la muchedumbre (Mc 15,15). *El evangelista, al narrar estas acciones y la actitud misma de Jesús, apunta la verdadera explicación del suceso*: la muerte de Jesús es consecuencia del pecado del hombre, y Jesús la acepta por amor, como expiación de ese pecado. Así lo comprende la Iglesia:

> «Jesús, al aceptar en su corazón humano el amor del Padre hacia los hombres, "los amó hasta el extremo" (Jn 13,1) porque "nadie tiene mayor amor que el que da su vida por sus amigos" (Jn 15,13). Tanto en el sufrimiento como en la muerte, su humanidad se hizo el instrumento libre y perfecto de su amor divino que quiere la salvación de los hombres. En efecto, aceptó libremente su pasión y su muerte por amor a su Padre y a los hombres que el Padre quiere salvar: "Nadie me quita [la vida]; yo la doy voluntariamente" (Jn 10,18). De aquí la soberana libertad del Hijo de Dios cuando Él mismo se encamina hacia la muerte» (*CCE* 609).

San Mateo (Mt 27,11-26) subraya el rechazo del Mesías por parte de Israel. Por eso la narración incluye varias escenas que destacan la dignidad de Jesús y la condena injusta. Comienza con las acusaciones de los príncipes de los sacerdotes y la invitación de Pilato a defenderse. Pero Jesús calla (Mt 27,12.14). Como había anunciado Isaías a propósito del Siervo doliente, «fue maltratado y él no abrió su boca; como cordero llevado al matadero y como oveja muda ante los trasquiladores, tampoco abrió la boca» (Is 53,7). A continuación viene una *doble exculpación* de Jesús: el intento de Pilato de liberarle (Mt 27,18) y la intercesión de la mujer de Pilato que tiene a Jesús por «justo» (Mt 27,19). Pero las incitaciones de los príncipes de los sacerdotes (Mt 27,20) son seguidas al pie de la letra por la multitud que pide la crucifixión de Jesús. Se llega así a la escena *central*. Pilato, con un gesto de claro significado para sus oyentes (Mt 27,24; cf. Dt 21,6-8), imputa al pueblo toda la responsabilidad de la muerte de Jesús. La respuesta del pueblo (Mt 27,25: «¡Su sangre sobre nosotros y sobre nuestros hijos!») ha de entenderse en sentido teológico, es decir, como un rechazo al Mesías, por lo cual

Dios da su viña a otro pueblo que produzca frutos dignos (cf. Mt 21,43): «Lo que se perpetró en su pasión no puede ser imputado indistintamente a todos los judíos que vivían entonces ni a los judíos de hoy. (...) No se ha de señalar a los judíos como reprobados por Dios y malditos, como si tal cosa se dedujera de la Sagrada Escritura» (Conc. Vaticano II, Declar. *Nostra aetate, 4*).

La narración que hace *Lucas* de la condena (Lc 23,1-25) parece un desarrollo de la oración de los cristianos de Jerusalén: «En esta ciudad Herodes y Poncio Pilato, con las naciones y con los pueblos de Israel, se han aliado contra tu santo Hijo Jesús, al que ungiste, para llevar a cabo cuanto tu mano y tu designio habían previsto que ocurriera» (Hch 4,27-28). De acuerdo con esta descripción San Lucas presenta los acontecimientos en tres escenas: Jesús ante *Pilato*, ante *Herodes* y, de nuevo, ante *Pilato*. Frente a los hechos el lector puede juzgar de las responsabilidades de cada uno, pero sabe, con el evangelista, que por encima de la voluntad de los hombres está el designio de Dios. En la primera escena descubrimos enseguida el astuto proceder de los acusadores con el cambio de título en la acusación: el Sanedrín condenó a Jesús por llamarse Cristo e Hijo de Dios (Lc 22,66-71), pero ahora le acusan de llamarse Rey y de alborotar al pueblo (Lc 23,2). Pilato reconoce enseguida la inconsistencia de la acusación, pero intenta contemporizar. Por ello aprovecha la primera oportunidad que se le ofrece (Lc 23,6-7) para evitar responsabilidades. En la siguiente escena, la actitud de los personajes manifiesta lo que son: Herodes parece un ser caprichoso, casi grotesco (Lc 23,8-9), y los príncipes de los sacerdotes y los escribas aparecen como empeñados en la muerte de Jesús (Lc 23,11). La grandeza del Señor se descubre en su actitud: frente a tamaños despropósitos, callaba (Lc 23,9). De nuevo ante Pilato, éste, en diálogo con los acusadores, deja claro por tres veces (Lc 23,14.20.22) que Jesús es inocente. Pero la multitud en las tres ocasiones (Lc 23,18.21.23) pide la muerte de Jesús. Paradójicamente Barrabás sale librado (Lc 23,25) a pesar de ser sedicioso y de haber cometido un homicidio (Lc 23,19). La escena no puede dejar de ser un reproche a la indolencia.

San Juan (Jn 18,28-19,16) es el evangelista que cuenta con mayor detalle el proceso ante Pilato. Jesús es aquí el Rey de Israel rechazado por su pueblo. El proceso se desarrolla en siete momentos, marcados por las salidas y entradas de Pilato en el pretorio. Primero (Jn 18,29-32) los judíos plantean de modo genérico la acusación: es un malhechor. Sigue el diálogo de Pilato con Jesús (Jn 18,33-37), que culmina con la afirmación de Cristo: «Yo soy Rey». A continua-

ción Pilato intenta salvar al Señor (Jn 18,38-40), preguntando si quieren que suelte al «Rey de los judíos». El momento central es la coronación de espinas, en la que los soldados saludan a Cristo en tono de burla como «Rey de los judíos» (Jn 19,1-3). Sigue la presentación del Señor como *Ecce homo*, coronado de espinas y con el manto de púrpura, y la acusación de los judíos de que Jesús se ha hecho Hijo de Dios (Jn 19,4-7). De nuevo Pilato, dentro del pretorio, dialoga con Jesús (Jn 19,8-12) e intenta averiguar algo más sobre su origen misterioso: ahora los judíos concentran su odio en una acusación directamente política: «El que se hace rey va contra el César» (Jn 19,12). Por último (Jn 19,13-16), de modo solemne, con indicación de lugar y hora, Pilato señala a Jesús y dice: «Aquí está vuestro Rey» (Jn 19,14). Los representantes de los judíos rechazan abiertamente a quien es el verdadero Rey anunciado por los profetas.

Junto al rechazo de los judíos —los príncipes y su pueblo—, tres de los evangelistas (Mt 27,27-31; Mc 15,16-20; Jn 19,1-3) señalan el rechazo de los soldados gentiles. Lucas, más atento a sus destinatarios, no recoge este agravio.

6. Crucifixión y muerte

La narración que hace *San Marcos* del camino de la Cruz (Mc 15,21-41) sigue siendo un sobrio recuerdo de los acontecimientos ocurridos. Puntualmente consigna en qué momento ocurrió cada cosa: en la hora tercia le crucificaron (Mc 15,25), en la sexta la tierra se cubrió de tinieblas (Mc 15,33) y en la nona murió Jesús (Mc 15,34). También señala detalles anecdóticos como el de los hijos de Simón de Cirene, conocidos por los lectores del evangelio (Rm 16,13). Sin embargo, es la frase del Señor en la cruz (Mc 15,34) la que ofrece el evangelista como clave para entender y expresar lo ocurrido. «*Eloí, Eloí, ¿lemá sabacthaní?*» es el primer versículo del Salmo 22. Este salmo cuenta la historia de un justo perseguido que, sin embargo, tendrá éxito: conseguirá con sus sufrimientos que el Señor sea alabado en toda la tierra (Sal 22,31) y se anuncie la justicia en el pueblo que está por nacer (Sal 22,28-30). Entre los oprobios que sufren el justo perseguido y Jesús están: el escarnio de la gente (Sal 22,8; Mc 15,29), la burla por invocar a Dios (Sal 22,9; Mc 15,31-32.36), el reparto de los vestidos (Sal 22,19; Mc 15,24), etc. El éxito de la misión de Cristo lo ve Marcos en los dos acontecimientos que siguen a la muerte de Cristo: la ruptura del velo del

Templo (Mc 15,38), que simboliza la desaparición de las barreras entre el pueblo de Dios y los gentiles (cf. Sal 22,31), y la confesión de la divinidad de Jesús por parte de un gentil (Mc 15,39), que señala cómo todas las gentes pueden confesar a Dios (cf. Sal 22,28-30). Se entiende de esta manera la paradoja que Jesús había intentado enseñar a sus discípulos: Él es el Mesías y el Hijo de Dios (cf. Mc 1,1), pero su victoria está estrechamente ligada a la cruz.

El texto de *San Mateo* (Mt 27,32-56) sigue en líneas generales el esquema que hemos apuntado de San Marcos. A este significado, San Mateo le añade otro (Mt 27,52-53): con su muerte Jesús vence a la misma muerte. Éste es el acontecimiento que confiesa la Iglesia cuando profesa el descenso de Cristo a los infiernos.

San Lucas (Lc 23,26-49) mantiene la descripción de la crucifixión y muerte de Jesús como el cumplimiento del designio de Dios en Jesús que se hace Siervo de dolores. Como en otros lugares de su evangelio, Lucas presenta la *conducta* de Jesús como *ejemplo* para todo cristiano: provoca la admiración del centurión y la contrición de la muchedumbre (Lc 23,47-48). Jesús es modelo de misericordia y de perdón: consuela a las mujeres (Lc 23,28-29), perdona a los que le van a matar (Lc 23,34) y abre las puertas del Paraíso al buen ladrón (v. 43). En su otro libro, Lucas nos presenta al primer mártir, San Esteban, imitando el comportamiento de Cristo (cf. Hch 7,60). La *fuerza* de Jesús es su *oración*. Por dos veces (Lc 23,34.46) se dirige a su Padre Dios. A Él dirige su última palabra: «Padre, en tus manos encomiendo mi espíritu» (Lc 23,46). «Todas las angustias de la humanidad de todos los tiempos, esclava del pecado y de la muerte, todas las súplicas y las intercesiones de la historia de la salvación están recogidas en este grito del Verbo encarnado. He aquí que el Padre las acoge y, por encima de toda esperanza, las escucha al resucitar a su Hijo. Así se realiza y se consuma el drama de la oración en la Economía de la creación y de la salvación» (*CCE* 2606).

San Juan (Jn 19,16-30), al narrar la crucifixión recoge una de las escenas más representadas en la iconografía cristiana. El pasaje es como una recapitulación condensada de la vida y doctrina de Jesús. La universalidad de la realeza de Cristo queda simbolizada por el «título» escrito en varios idiomas (Jn 19,19). La túnica que los soldados no rasgan (Jn 19,24) simboliza la unidad de la Iglesia y recuerda la oración sacerdotal de Jesús. La presencia de la Santísima Virgen y del discípulo amado (Jn 19,25-27), junto con la sangre y el agua que brota del costado de Cristo (Jn 19,34), recuerda las bodas de Caná, a la vez que simboliza a la Iglesia y a los creyentes que se incorporan a

Ella por el Bautismo y la Eucaristía. La sed de Jesús (Jn 19,28) trae a la memoria la imagen de la samaritana y las palabras de Cristo durante la fiesta de los Tabernáculos, y muestra su deseo de salvar a todas las almas. Las palabras con las que entrega su Espíritu (Jn 19,30) manifiestan que Él muere realmente; insinúan también que entrega el Espíritu Santo, prometido en tantos momentos de su vida pública. Además entrega también a su Madre, como Madre de los discípulos, representados en el discípulo amado. Las palabras de Jesús a su Madre y al discípulo revelan el amor filial de Jesús a la Santísima Virgen. Al declarar a María como Madre del discípulo amado, la introduce de un modo nuevo en la obra salvífica, que, en ese momento, queda culminada. Jesús establece así la maternidad espiritual de María. «Entregándonos filialmente a María, el cristiano, como el apóstol Juan, "acoge entre sus cosas propias" a la Madre de Cristo y la introduce en todo el espacio de su vida interior, es decir, en su "yo" humano y cristiano» (Juan Pablo II, *Redemptoris Mater,* n. 45).

7. Sepultura de Jesús

Tras la muerte de Jesús, los cuatro evangelistas recogen la sepultura de Jesús (Mt 27,57-66; Mc 15,42-47; Lc 23,50-56; Jn 19,31-42). De una u otra manera subrayan el mismo hecho: la verdadera muerte de Jesús y los testigos de su sepultura. De esa manera se proclama la identidad del sepultado con el resucitado: Jesús murió verdaderamente y resucitó verdaderamente.

8. La Resurrección

Pero la última palabra no es la muerte sino la resurrección. En los anuncios de la pasión (Mc 8,31; 9,31; 10,33-34; y par) la muerte siempre iba unida a la resurrección. También en el relato de la Cena (Mc 14,28; Mt 26,32). Jesús muere para resucitar. Por eso, desde el punto de vista narrativo que hemos elegido para comentar estos episodios, el sentido es muy claro. Al inicio del relato se presentaban dos causas posibles que justificaran por qué murió Jesús: porque las autoridades le persiguieron con encono y consiguieron llevarle a la cruz y porque Jesús quería cumplir las *voluntad de Dios manifestada en las Escrituras: murió para resucitar.* Con la resurrección se afirma que ésta es la verdadera razón y que el otro motivo, la perse-

cución por parte de los principales del pueblo, afecta sólo al modo con que se sucedieron los hechos.

Ahora bien, los evangelios —los cuatro— no narran directamente la resurrección de Jesús, sino el descubrimiento de la tumba vacía y las apariciones. Con todo, esto es una prueba de la verdadera resurrección del Señor que resucitó para no volver a morir y, por tanto, para vivir de una manera nueva. Por eso, como explica un conocido exegeta (J. Delorme), si alguien hubiese estado la noche del Sábado santo dentro del sepulcro, sólo podría haber visto la volatilización de un cadáver; nunca la vivificación de un cuerpo. En lo que se refiere al descubrimiento de la tumba vacía por parte de las mujeres, y al anuncio de la resurrección por parte del joven —un ángel en Mateo y dos varones en Lucas— de que Jesús no estaba allí sino que había resucitado, los tres evangelistas presentan relatos muy parecidos. San Mateo se refiere la calumnia del robo del cadáver que probablemente difundieron algunos (Mt 28,11-15), y San Agustín comenta brillantemente el pasaje: «¿Qué has dicho, oh astucia siniestra?... ¿Presentáis testigos dormidos? Verdaderamente dormiste tú que, inventando tales patrañas, desfalleciste» (S. Agustín, *Enarr. in Ps.* 63,15). En cambio, son San Lucas y San Juan quienes narran con más detalle las apariciones de Jesús resucitado, señalando los diversos aspectos que se derivan de la resurrección del Señor.

Una lectura más detenida encontraría muchas más riquezas que las que aquí apenas hemos esbozado. Con todo, nos parece que se ha puesto de manifiesto, desde un punto de vista narrativo, lo que el *Catecismo de la Iglesia Católica* expresa así desde un punto de vista doctrinal:

> «La muerte violenta de Jesús *no fue fruto del azar* en una desgraciada constelación de circunstancias. *Pertenece al misterio del designio de Dios*, como lo explica san Pedro a los judíos de Jerusalén ya en su primer discurso de Pentecostés: "Fue entregado según el determinado designio y previo conocimiento de Dios" (Hch 2,23). *Este lenguaje bíblico no significa* que los que han "entregado a Jesús" (cf. Hch 3,13) fuesen solamente ejecutores *pasivos* de un drama escrito de antemano por Dios» (*CCE* 599. Cursiva nuestra).

IV. ANEXO: LA HISTORICIDAD DEL PROCESO Y LAS IRREGULARIDADES DETECTADAS EN LOS EVANGELIOS

Dentro de la relativa uniformidad y el detallismo que presentan los evangelios sobre las causas y los agentes que llevaron a la muerte al Señor, se impone un examen de los relatos de los evangelios que

intente ofrecer luces sobre estos elementos —causas y agentes de la Pasión— desde un punto de vista histórico. Ésta no es una cuestión menor cuando se trata de un asunto de tanta trascendencia. Los evangelios nos presentan ante todo una visión teológica de lo acontecido: aunque esa presentación no suponga una merma de la historicidad, la lectura de esos textos debe tener presente ese punto de vista.

Un ejemplo podrá aclararlo mejor. Hasta ahora hemos ido viendo que al juzgar los motivos que llevaron a la muerte al Señor, hay uno que se va privilegiando sobre las demás: Jesús murió porque quiso, en un deseo de cumplir la voluntad de Dios manifestada en las Escrituras. Sin embargo, eso no nos autoriza a pensar que Jesús buscara esa muerte. Una conclusión de ese tipo implicaría confundir el registro literario de los evangelios. Lo mismo cabe decir a propósito de los procesos que llevaron a condenar a Jesús: el proceso religioso y el proceso civil. Vamos a examinar algunos puntos.

Como principio general hay que recordar que así como el proceso de Pablo, tal como se nos relata en Hechos de los Apóstoles (Hch 22-26), coincide con los documentos extrabíblicos que conocemos y es por eso una fuente más para conocer el derecho romano, el proceso de Jesús en los evangelios no coincide con lo que sabemos —que realmente es muy poco— de la situación jurídica de la Palestina de la época. También se ha visto que los evangelios señalan motivos teológicos en el orden de la narración. Vamos a examinar desde la perspectiva histórica algunos de estos puntos:

La detención. Dentro de las variantes entre los tres sinópticos —Lucas hace que, en la detención, participen algunos de los príncipes de los sacerdotes— parece que la indicación de Marcos (14,43) es la que tiene más visos de ajustarse a la realidad: «De repente llegó Judas, uno de los doce, acompañado de un tropel de gente con espadas y palos, enviados por los príncipes de los sacerdotes, por los escribas y por los ancianos». Con esta indicación no es fácil que se refiera a una orden del Sanedrín en pleno, quizás sí a una orden emanada del Sumo Sacerdote —tenía poder para ello— en compañía de algunos de los jerarcas del pueblo. Sin embargo el caos que sugiere la mención del tropel, de las espadas y los palos, etc., es acorde con la descripción posterior. La alusión que hace Juan (Jn 18,3.12) a la cohorte romana es más fácil asignarla a elementos redaccionales —la participación efectiva de los romanos en el proceso de Jesús— pues históricamente es más fácil pensar que, si hubiera ido una cohorte, los romanos se habrían llevado preso a Jesús ante Pilato.

El proceso ante el Sumo Sacerdote. Jesús es llevado desde el huerto ante el Sanedrín (Consejo). En aquella época parece que el Sanedrín en pleno constaba de 70 miembros más el Sumo Sacerdote. Estaba compuesto por los sacerdotes principales, los ancianos y los escribas. Los dos primeros grupos, de corte saduceo, eran los más influyentes, pero tenían que hacer caso a los fariseos (escribas) por el prestigio que éstos tenían ante el pueblo. Para tomar una decisión importante era necesaria, al menos, la presencia de una tercera parte de sus miembros. Parece más que probable que en tiempos de Jesús, en el Imperio, la potestad de la pena de muerte estuviera reservada al poder romano. Por tanto, no habría que tomar el proceso nocturno como una condena formal de muerte a Jesús. Los responsables de los judíos acuden a Pilato para conseguir de él esa pena. En este lugar conviene atender a algunos puntos: ¿fue *todo* el Sanedrín el que se reunió, como sugiere por ejemplo Mc 14,53, o sólo una parte significativa?, ¿fue un proceso normal o *irregular*?, ¿cuál fue la *causa* verdadera de la condena? Hay que tener en cuenta que, aunque separadas, estas cuestiones en sí mismas están muy unidas. De lo que nos cuentan los textos —teniendo presente que la sesión ante Pilato es pública, pero ésta del Sanedrín es a puerta cerrada—, lo más fácil es pensar que no fuera una reunión formal de todo el Sanedrín, sino de una parte significativa con el Sumo Sacerdote; por eso no habría que tomar el juicio como un juicio formal sino como una dilucidación, un proceso, para presentar cargos ante el tribunal romano. En este sentido la atribución de la condena a «todo» el Sanedrín habría que considerarla una forma teológica de señalar el rechazo del pueblo a su Mesías y, en consecuencia, el proceso no habría que considerarlo irregular porque no es un proceso como tal. De todas formas, resulta difícil justificar la actitud de aquellas personas que condenaron a Jesús por llamarse Hijo de Dios, y cambiaron la acusación ante el tribunal romano.

El proceso ante Pilato. El evangelio nos da una noticia del momento en que acuden a Pilato: «Y de mañana, enseguida, se reunieron en consejo los príncipes de los sacerdotes con los ancianos y los escribas y todo el Sanedrín y, atando a Jesús, lo llevaron y lo entregaron a Pilato» (Mc 15,1 y par). El dato de los evangelios coincide con la costumbre romana: la justicia se administraba a primera hora. Genéricamente se suelen señalar cuatro principios por los que se rigen los procedimientos judiciales romanos: juicio público, acusación privada, derecho a defenderse y veredicto que se falla por un consejo; no obstante, si hay confesión no hace falta veredicto. El

evangelio da razón de los tres primeros principios: la acusación de los príncipes —de muchas cosas, pero sobre todo de llamarse rey de los judíos: cf. Mc 15,2-4—, el juicio público, y el derecho a defenderse de Jesús. No habla de un consejo que pronuncie veredicto, ni de una confesión de Jesús —a no ser que se tome como tal el «tú lo dices» de Mc 15,2—. En este punto, el evangelio habla de Barrabás para expresar el rechazo de la muchedumbre a su Mesías. Sin embargo, dado el pragmatismo de Pilato, que conocemos por las fuentes externas, es fácil pensar que lo terminara con una condena formal a muerte que le evitara problemas.

De todos estos datos nos resulta posible sacar una conclusión: los evangelios son fiables históricamente. No están tan viciados ideológicamente que falsifiquen los datos para acomodarlos a una idea. Sin embargo, el lector debe tener la precaución de no tomar cada palabra al pie de la letra y no forzar al texto para que diga más de lo que dice.

X. EL NACIMIENTO DE LA IGLESIA

Juan Chapa

Desde el punto de vista teológico, el nacimiento de la Iglesia tiene su origen en el decreto salvador del Padre. Desde el punto de vista histórico, en las acciones de Jesucristo (cf. *CCE* 758-9). Cuando aquí titulamos «El nacimiento de la Iglesia», nos estamos refiriendo al momento que sigue a la resurrección del Señor. Después del «tiempo de Cristo», llega el «tiempo de la Iglesia». Se trata, por tanto, de una designación impropia, pero correcta. Este tiempo comienza con la resurrección de Jesús.

Después de que Jesús fuera sepultado y su sepulcro quedara cerrado con una gran piedra no es posible constatar mediante métodos empíricos lo que pasó allí. Nadie vio resucitar a Jesús ni el hecho mismo de su resurrección dejó una marca tangible que constituyera una evidencia para la historia. Sin embargo, el historiador dispone de datos suficientes para consignar que los discípulos de Jesús, tras la muerte de su Maestro, habían quedado desconcertados, abatidos y atemorizados. Y también puede constatar que al poco tiempo comenzaron a predicar sin miedo y con absoluta confianza y unanimidad que el sepulcro estaba vacío y que Jesús se les había aparecido[52]. El

---

[52] Así lo recogen los evangelios y así lo afirmará Pablo con fuerza para recordar a los corintios que la resurrección de Cristo es el fundamento de lo que creen: «Porque os transmití en primer lugar lo mismo que yo recibí: que Cristo murió por nuestros pecados, según las Escrituras; que fue sepultado y que resucitó al tercer día, según las Escrituras; y que se apareció a Cefas, y después a los doce. Después se apareció a más de

historiador se enfrenta con un antes y un después absolutamente contrapuestos y no puede dejar de preguntarse a qué se ha debido este cambio. La respuesta se podría tratar de dar —y de hecho muchos han sido los intentos en la historia— a partir de complicadas teorías desde la sociología o desde el punto de vista de la fenomenología de la religión. Ninguna de ellas se ha impuesto como satisfactoria. Sin duda, la única explicación que resulta convincente es la que ofrecen los propios discípulos. Ellos afirman que Jesús ha resucitado, se les ha aparecido y les ha entregado su Espíritu para anunciar a todos los hombres que Él es el Mesías profetizado en las Escrituras y que la salvación se encuentra en Él[53]. Las otras respuestas pueden dar explicaciones con aportaciones más o menos acertadas. No obstante, estas aportaciones serán siempre limitadas. Sólo la aceptación del testimonio de los Apóstoles sobre la resurrección de

---

quinientos hermanos a la vez, la mayoría de los cuales vive todavía y algunos ya han muerto. Luego se apareció a Santiago, y después a todos los apóstoles. Y en último lugar, como a un abortivo, se me apareció también a mí» (1 Co 15,3-8).

[53] Mt 28,18ss: «Y Jesús se acercó y les dijo: "Se me ha dado toda potestad en el cielo y en la tierra. Id, pues, y haced discípulos a todos los pueblos, bautizándolos en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo; y enseñándoles a guardar todo cuanto os he mandado. Y sabed que yo estoy con vosotros todos los días hasta el fin del mundo"».

Mc 16,14ss: «Por último, se apareció a los once cuando estaban a la mesa y les reprochó su incredulidad y dureza de corazón, porque no creyeron a los que lo habían visto resucitado. Y les dijo: "Id al mundo entero y predicad el Evangelio a toda criatura. El que crea y sea bautizado se salvará; pero el que no crea se condenará. A los que crean acompañarán estos milagros: en mi nombre expulsarán demonios, hablarán lenguas nuevas, agarrarán serpientes con las manos y, si bebieran algún veneno, no les dañará; impondrán las manos sobre los enfermos y quedarán curados"».

Lc 24,45ss: «Entonces les abrió el entendimiento para que comprendiesen las Escrituras. Y les dijo: "Así está escrito: que el Cristo tiene que padecer y resucitar de entre los muertos al tercer día, y que se predique en su nombre la conversión para perdón de los pecados a todas las gentes, comenzando desde Jerusalén. Vosotros sois testigos de estas cosas. Y sabed que yo os envío al que mi Padre ha prometido. Vosotros permaneced en la ciudad hasta que seáis revestidos de la fuerza de lo alto"».

Jn 20,21ss: «Como el Padre me envió, así os envío yo. Dicho esto sopló sobre ellos y les dijo: "Recibid el Espíritu Santo; a quienes les perdonéis los pecados, les son perdonados; a quienes se los retengáis, les son retenidos"».

Hch, 1,6ss: «Los que estaban reunidos allí le hicieron esta pregunta: "Señor, ¿es ahora cuando vas a restaurar el Reino de Israel?" Él les contestó: "No es cosa vuestra conocer los tiempos o momentos que el Padre ha fijado con su poder, sino que recibiréis la fuerza del Espíritu Santo, que descenderá sobre vosotros, y seréis mis testigos en Jerusalén, en toda Judea y Samaría, y hasta los confines de la tierra"».

Jesús da explicación razonable de la transformación que ellos sufrieron y de lo que pasó después, es decir, del nacimiento de la Iglesia.

1. El nacimiento de la comunidad primitiva

La fuente para el conocimiento de los orígenes de la Iglesia es la primera parte del libro de los Hechos de los Apóstoles (caps. 1-13). Hay que tener en cuenta, sin embargo, que San Lucas no ofrece una historia completa de estos orígenes. Sólo presenta algunos aspectos —elaborados unos cuarenta años más tarde— desde una perspectiva teológica con el fin de presentar la comunidad de Jerusalén como la Iglesia madre e «ideal» para las comunidades posteriores. Otras noticias más indirectas hay que buscarlas en las cartas de San Pablo.

A la luz de estas fuentes se pueden determinar *quiénes* eran los que componían la primitiva comunidad de Jerusalén y cuáles eran los rasgos que les caracterizaban.

Antes de la venida del día de Pentecostés, día en que reciben el Espíritu Santo, Lucas presenta primero al grupo de los discípulos, núcleo de la naciente Iglesia:

> «Entonces regresaron a Jerusalén desde el monte llamado de los Olivos, que está cerca de Jerusalén a la distancia de un camino permitido el sábado. Y cuando llegaron subieron al Cenáculo donde vivían Pedro, Juan, Santiago y Andrés, Felipe y Tomás, Bartolomé y Mateo, Santiago de Alfeo y Simón el Zelotes, y Judas el de Santiago. Todos ellos perseveraban unánimes en la oración, junto con algunas mujeres y con María, la madre de Jesús, y sus hermanos. En aquellos días Pedro, puesto de pie en medio de los hermanos —se habían reunido allí unas ciento veinte personas—, dijo...» (Hch 1,12-15).

El evangelista nombra de manera explícita al grupo de los Doce Apóstoles (Hch 1,13) —que será completado con Matías (Hch 1,26)— y a María, la madre del Señor (Hch 1,14). Señala que disponen de un lugar para reunirse, probablemente el mismo que había servido para celebrar la última cena con Jesús, aunque es posible que tuvieran también otros, entre ellos la casa de Juan-Marcos.

La elección de Matías para sustituir a Judas muestra la importancia de mantener este número. Se enseña así que el grupo se consi-

dera el nuevo y verdadero Israel (análogamente a como el antiguo se componía de doce tribus) y que no tiene conciencia de ser una secta escindida del judaísmo oficial. Por otra parte, Lucas señala el lugar destacado que dentro del grupo de los Doce ocupa Pedro, a quien Jesús le encomendó confirmar en la fe a sus hermanos (Lc 22,32). Es en la primera parte del libro de los Hechos donde Lucas concentra su interés en la figura del que es cabeza de los Apóstoles, al que nombra en su libro 56 veces. Pedro es siempre el centro de las escenas y episodios en los que aparece con otros Apóstoles o discípulos. En los acontecimientos relativos a la comunidad de Jerusalén, Pedro actúa como portavoz de los Doce (Hch 2,14.37; 5,29) y desempeña un papel decisivo en la apertura del Evangelio a los paganos.

Los Doce aparecen como un colegio, que es fundamento de la Iglesia, lo que estructuralmente la constituye como el nuevo Israel por voluntad de Cristo. El ministerio por tanto no es sólo de carácter personal sino que tiene un carácter colegial[54] (conviene tener en cuenta que aunque los Doce son «Apóstoles», el término «apóstol» es más amplio que el de «los Doce»[55]). Las funciones principales de los Doce a lo largo del libro de los Hechos son: ser testigos de la resurrección de Jesús (Hch 1,22) y llevar a cabo este testimonio mediante el ministerio de la palabra (Hch 6,4). Este ministerio va acompañado de signos y prodigios que hacen visible la salvación que anuncian (Hch 2,14-21.43; 3,1-10.16; etc.). Los Doce llevan asimismo la dirección de la Iglesia: recogiendo los bienes para los hermanos necesitados, eligiendo a algunos hermanos para el ministerio de los diáconos (Hch 6,2-3), interviniendo como garantes de la unidad (Hch 11,1-18; 15,2), etc.

---

[54] «De igual modo es propio de la naturaleza sacramental del ministerio eclesial tener un carácter colegial. En efecto, desde el comienzo de su ministerio, el Señor Jesús instituyó a los Doce, "semilla del Nuevo Israel, a la vez que el origen de la jerarquía sagrada" (Conc. Vaticano II, *Ad gentes,* 5). Elegidos juntos, también fueron enviados juntos, y su unidad fraterna estará al servicio de la comunión fraterna de todos los fieles; será como un reflejo y un testimonio de la comunión de las Personas divinas (cf. Jn 17,21-23). Por eso, todo obispo ejerce su ministerio en el seno del colegio episcopal, en comunión con el obispo de Roma, sucesor de san Pedro y jefe del colegio; los presbíteros ejercen su ministerio en el seno del presbiterio de la diócesis, bajo la dirección de su obispo» (*CCE* 877).

[55] Cf. 1 Co 15,5-7: «Y que se apareció a Cefas, y después a los *doce*. Después se apareció a más de quinientos hermanos a la vez, la mayoría de los cuales vive todavía y algunos ya han muerto. Luego se apareció a Santiago, y después a todos los *apóstoles*».

Entre los que forman ese grupo ocupan un lugar destacado algunas mujeres, los parientes de Jesús y de manera muy especial su Madre, María. La presencia de la Virgen en estos momentos contribuyó a que la Iglesia primitiva progresara en la comprensión de la importancia del cometido de María y comenzara a venerar su memoria. La veneración que se le manifiesta no se deriva sólo por el hecho de ser la Madre de Cristo, sino por el papel que desempeña en la obra de la Redención, como modelo de fe y figura del nuevo Israel, que es la Iglesia[56]. Por eso la Tradición, al contemplar y meditar en esta presencia de la Virgen María en los comienzos, ha concluido que de su tarea se desprende la maternidad que la Virgen ejerce sobre toda la Iglesia, tanto en su origen como en su desarrollo.

2. Pentecostés y su significado

Presentados los personajes, Lucas narra el comienzo de la Iglesia en cuanto tal con el descenso sobre ellos del Espíritu Santo (Hch 2,1-13). De manera semejante a como el Espíritu Santo descendió sobre María, la llena de gracia (cf. Lc 1,28), ahora desciende sobre aquel grupo de seguidores de Jesús (Hch 1,14.24)

El relato de la venida del Espíritu Santo está lleno de simbolismos. Pentecostés era una de las tres grandes fiestas judías (las otras dos eran la Pascua y la fiesta de los Tabernáculos): se celebraba cincuenta días después de la Pascua y muchos israelitas peregrinaban ese día a la Ciudad Santa. El origen de la fiesta era festejar el final de la cosecha de cereales y dar gracias a Dios por ella, a la vez que se hacía el ofrecimiento de las primicias. Después se añadió el motivo de conmemorar la promulgación de la Ley dada por Dios a Moisés en el Sinaí. El ruido, como de viento, y el fuego (Hch 2,2-3) evocan precisamente la manifestación de Dios en el monte Sinaí (cf. Ex 19,16.18; Sal 29) cuando Dios, al darles la

[56] Cf. Ga 4,4; Lc 1-2; Jn 2 y 19; Ap 12. Cf. además *CCE* 726: «Al término de esta Misión del Espíritu, María se convierte en la "Mujer", nueva Eva "Madre de los vivientes", Madre del "Cristo total" (cf. Jn 19,25-27). Así es como ella está presente con los Doce, que "perseveraban en la oración, con un mismo espíritu" (Hch 1,14), en el amanecer de los "últimos tiempos" que el Espíritu va a inaugurar en la mañana de Pentecostés con la manifestación de la Iglesia»; *CCE* 2673: «En la oración, el Espíritu Santo nos une a la Persona del Hijo Único, en su humanidad glorificada. Por medio de ella y en ella, nuestra oración filial nos pone en comunión, en la Iglesia, con la Madre de Jesús (cf. Hch 1,14)».

Ley, constituyó a Israel como pueblo suyo. Ahora, con los mismos rasgos se manifiesta a su nuevo pueblo, la Iglesia: el viento significa la novedad trascendente de su acción en la historia de los hombres (cf. *CCE* 691); el «fuego simboliza la energía transformadora de los actos del Espíritu Santo» (*CCE* 696). La enumeración de la procedencia de los que escuchaban a los discípulos (Hch 2,5.9-11) y el que todos entiendan la lengua hablada por los Apóstoles (Hch 2,4.6.8.11) evocan, por contraste, la confusión de lenguas en Babel (cf. Gn 11,1-9)[57].

El acontecimiento de Pentecostés significa, en definitiva, el comienzo de la andadura de la Iglesia: animada por el Espíritu Santo, constituye el nuevo Pueblo de Dios que comienza a predicar el Evangelio a todas las naciones y a convocar a todos los llamados por Dios. Así pues, la Iglesia, universal en su origen, se manifiesta universal. De ella nacerán las diversas Iglesias locales, como realizaciones particulares de esa una y única Iglesia de Jesucristo[58].

Pentecostés y el discurso de Pedro manifiestan que el Espíritu Santo, enviado por Jesucristo como un don, da vida desde el principio a la comunidad. Ésta crece con la fuerza del Espíritu de Jesús[59].

---

[57] «Sin duda, el Espíritu Santo actuaba ya en el mundo antes de que Cristo fuera glorificado. Sin embargo, el día de Pentecostés vino sobre los discípulos para permanecer con ellos para siempre; la Iglesia se manifestó públicamente ante la multitud; se inició la difusión del Evangelio entre los pueblos mediante la predicación; fue, por fin, prefigurada la unión de los pueblos en la catolicidad de la fe, por la Iglesia de la Nueva Alianza que habla en todas las lenguas, comprende y abraza en el amor a todas las lenguas, superando así la dispersión de Babel» (Conc. Vaticano II, *Ad gentes*, 4).

[58] Jerusalén era «ontológica y temporalmente previa» a cada Iglesia (C. Doctrina de la Fe, Carta *Communionis notio*, 28-V-1992, n. 9, en *El misterio de la Iglesia y la Iglesia como comunión*, ed. Palabra, Madrid 1994, p. 116). El artículo de *L'Osservatore Romano*, 23 1993, en el aniversario de la Carta, explica que Jerusalén poseía una condición irrepetible. De ella surgen las «Iglesias particulares» y también la «Iglesia universal» como su «comunión»: es «la Iglesia de Cristo... (que) sigue siendo matriz de la Iglesia universal —entendida como *Communio Ecclesiarum*— y de las Iglesias particulares, tal como se dan en el *tempus Ecclesiae*» (*ibid.* p. 182).

[59] «Apenas hay una página de los *Hechos de los Apóstoles* en la que no se nos hable de Él y de la acción por la que guía, dirige y anima la vida y las obras de la primitiva comunidad cristiana: Él es quien inspira la predicación de San Pedro (cf. 4,8), quien confirma en su fe a los discípulos (cf. 4,31), quien sella con su presencia la llamada dirigida a los gentiles (cf. 10,44-47), quien envía a Saulo y a Bernabé hacia tierras lejanas para abrir nuevos caminos a la enseñanza de Jesús (cf. 13,2-4). En una palabra, su presencia y su actuación lo dominan todo» (B. Josemaría Escrivá, *Es Cristo que pasa*, n 127).

Además, la efusión del Espíritu Santo tendrá un valor revelador; más tarde, San Pedro verá en el descenso del Espíritu Santo sobre Cornelio y su familia (Hch 10,47; 11,15-17) una señal clara de la llamada a los gentiles a la Iglesia sin pasar por la circuncisión.

3. La vida de la comunidad cristiana de Jerusalén

Los primeros creyentes predican a Jesús como Mesías, hijo de David, constituido Hijo de Dios con poder por la resurrección de entre los muertos[60]; le comprenden bajo la figura del Hijo de Hombre (cf. Hch 7,56), que ya Jesús se había aplicado a sí mismo, con las connotaciones de Juez y Salvador[61]. El mundo nuevo ha comenzado con la resurrección de Jesús y la salvación se otorga a los hombres en su nombre[62]. Se proclama a Jesús Señor[63] y se cree que en Él Dios ha cumplido todas sus promesas (cf. Hch 2,14-41). Éstas, y las otras afirmaciones sobre Jesucristo que se encuentran en el Nuevo Testamento, reflejan la fe de la comunidad originaria de Jerusalén; fe que tiene su punto de partida en la convivencia de Jesús con sus discípulos y en que éstos fueron testigos de su resurrección.

Los que pertenecen a esta comunidad de seguidores de Jesús se consideran la comunidad de elegidos, de los «santos», de los últimos tiempos. La existencia de un grupo tal se remontaba a la enseñanza de los profetas y había ido haciéndose más fuerte a medida que las corrientes apocalípticas habían extendido sus doctrinas. Los miembros de esta comunidad son el resto santo del final de los tiempos.

---

60 Hch 2,33: «Exaltado, pues, a la diestra de Dios, y recibida del Padre la promesa del Espíritu Santo, ha derramado esto que vosotros veis y oís»; Hch 2,36: «Por tanto, sepa con seguridad toda la casa de Israel que Dios ha constituido Señor y Cristo a este Jesús, a quien vosotros crucificasteis»; Hch 10,42: «Y nos mandó predicar al pueblo y atestiguar que a él es a quien Dios ha constituido juez de vivos y muertos». Cf. Rm 1,4: «Constituido Hijo de Dios con poder según el Espíritu de santificación por la resurrección de entre los muertos».

61 Hch 4,12: «Y en ningún otro está la salvación; pues no hay ningún otro nombre bajo el cielo dado a los hombres, por el que tengamos que ser salvados».

62 Hch 2,38: «Convertíos, y que cada uno de vosotros se bautice en el nombre de Jesucristo para perdón de vuestros pecados, y recibiréis el don del Espíritu Santo».

63 *CCE* 209: «Por respeto a su santidad el pueblo de Israel no pronuncia el Nombre de Dios. En la lectura de la sagrada Escritura, el Nombre revelado es sustituido por el título divino "Señor" (*Adonai*, en griego *Kyrios*). Con este título será aclamada la divinidad de Jesús: "Jesús es Señor"». Cf. también *CCE* 446-451.

Es posible que los de habla griega que se unieron a este grupo ya comprendiesen y llamasen a los creyentes en Jesús «*ekklesía*» (Iglesia) aplicándose el término hebreo del Antiguo Testamento, *qahal*, «pueblo convocado»[64].

El comportamiento y el tenor de vida de los primeros discípulos viene condensado en unos «resúmenes» que hace San Lucas. Ya antes el autor de los Hechos había descrito la vida de oración de los creyentes y su unión entre ellos[65]. Tras la venida del Espíritu Santo describe otros rasgos que muestran la primitiva santidad de la Iglesia, modelo de lo que debían imitar las futuras comunidades. En el primero de los sumarios[66] describe en términos sencillos lo más esencial de la vida ascética y litúrgico-sacramental de los discípulos: recuerdan el gesto de Jesús en la última Cena, la fracción del pan, y el bautismo por el que los convertidos eran agregados a esa comunidad de los últimos tiempos; en el segundo[67] in-

---

[64] Cf. *CCE* 751: «La palabra "Iglesia" [*ekklésia*, del griego *ek-kalein* —"llamar fuera"] significa "convocación". Designa asambleas del pueblo (cf. Hch 19,39), en general de carácter religioso. Es el término frecuentemente utilizado en el texto griego del Antiguo Testamento para designar la asamblea del pueblo elegido en la presencia de Dios, sobre todo cuando se trata de la asamblea del Sinaí, en donde Israel recibió la Ley y fue constituido por Dios como su pueblo santo (cf. Ex 19). Dándose a sí misma el nombre de "Iglesia", la primera comunidad de los que creían en Cristo se reconoce heredera de aquella asamblea. En ella, Dios "convoca" a su Pueblo desde todos los confines de la tierra. El término *Kiriaké*, del que se deriva las palabras *church* en inglés, y *Kirche* en alemán, significa "la que pertenece al Señor"».

[65] Hch 1,14: «Todos ellos perseveraban unánimes en la oración, junto con algunas mujeres y con María, la madre de Jesús, y sus hermanos».

[66] Hch 2,42-47: «Perseveraban asiduamente en la doctrina de los apóstoles y en la comunión, en la fracción del pan y en las oraciones. El temor sobrecogía a todos, y por medio de los apóstoles se realizaban muchos prodigios y señales. Todos los creyentes estaban unidos y tenían todas las cosas en común. Vendían las posesiones y los bienes y los repartían entre todos, según las necesidades de cada uno. Todos los días acudían al Templo con un mismo espíritu, partían el pan en las casas y comían juntos con alegría y sencillez de corazón, alabando a Dios y gozando del favor de todo el pueblo. Todos los días el Señor incorporaba a los que habían de salvarse».

[67] Hch 4,32-37: «La multitud de los creyentes tenía un solo corazón y una sola alma, y nadie consideraba como suyo lo que poseía, sino que compartían todas las cosas. Con gran poder los apóstoles daban testimonio de la resurrección del Señor Jesús; y en todos ellos había abundancia de gracia. No había entre ellos ningún necesitado, porque los que eran dueños de campos o casas los vendían, llevaban el precio de la venta y lo ponían a los pies de los apóstoles; luego se repartía a cada uno según sus necesidades. Así, José, a quien los apóstoles dieron el sobrenombre de Bernabé —que significa "hijo de la consolación"—, levita y chipriota de nacimiento, tenía un campo, lo vendió, trajo el dinero y lo puso a los pies de los apóstoles».

siste en la comunión de bienes, con el ejemplo de Bernabé, que es contrastado por el pecado de Ananías y Safira (Hch 5,1-11); y en el tercero[68] subraya el poder de hacer milagros que tenían los Apóstoles.

Lucas narra que desde el comienzo los primeros discípulos siguen frecuentando el Templo y en uno de sus pórticos, el de Salomón, acostumbraban a predicar. Sin embargo, también relata que su predicación no agrada a las autoridades del Templo, de tendencia saducea, a quienes los pertenecientes a la naciente Iglesia hacían responsables de la muerte de Jesús. Aunque los miembros del Sanedrín no tienen acusaciones específicas contra ellos amenazan y encarcelan a algunos de sus dirigentes como Pedro y Juan, a quienes estas primeras dificultades dan ya pie a proclamar el Evangelio.

Parece, en cambio, que en un principio los fariseos no se oponen a los cristianos: así se refleja en el episodio de Gamaliel (Hch 5,34-39), el maestro de Pablo, de la escuela de Hillel, y también, más adelante, cuando Pablo debe defenderse ante el Sanedrín. En esta ocasión los fariseos le apoyan (Hch 23,6-9). De la intervención de Gamaliel, se sigue la prohibición por parte del Sanedrín de no hablar «en el nombre de Jesús» (Hch 5,40). Es probable que esta prohibición se aplicase al recinto del Templo y que fuera observada por los Apóstoles, limitando la predicación a las sinagogas y a otros lugares.

Lucas hace notar que al principio la gente del pueblo aprecia a este nuevo grupo (Hch 2,47; 5,13), que aparece como un grupo de renovación dentro del pueblo judío, adherido al Templo y a la sinagoga. De hecho apunta que incluso muchos sacerdotes se suman a esta nueva doctrina (cf. Hch 6,7)

Dentro de la primera comunidad existe muy pronto una cierta variedad de procedencias y de mentalidades que apuntan ya a su universalidad. Quizá la más notable es la que se desprende de la dife-

---

[68] Hch 5,12-16: «Por mano de los apóstoles se obraban muchos milagros y prodigios entre el pueblo. Se reunían todos con un mismo espíritu en el pórtico de Salomón; pero ninguno de los demás se atrevía a unirse a ellos, aunque el pueblo los alababa. Se adherían cada vez más creyentes en el Señor, multitud de hombres y de mujeres, hasta el punto de que sacaban los enfermos a las plazas y los ponían en lechos y camillas para que, al pasar Pedro, al menos su sombra alcanzase a alguno de ellos. Acudía también mucha gente de las ciudades vecinas a Jerusalén, traían enfermos y poseídos por espíritus impuros, y todos ellos eran curados».

rencia de lenguas. Junto con los que hablaban arameo hay también otros cristianos, también judíos, que hablaban griego. Son los llamados «helenistas» (Hch 6,1), que seguramente procedían de la diáspora o de ciudades helenizadas de Palestina y se habían asentado en Jerusalén. Utilizaban sinagogas propias en las que se leían versiones griegas de la Sagrada Escritura, y poseían cierta cultura helénica, a la que los hebreos no eran del todo ajenos. En cualquier caso son un grupo numeroso, como se deduce de la necesidad de elegir a siete representantes para solucionar la atención de algunas necesidades de entre los suyos. Los Siete representan una organización aparte del grupo de los hebreos, pero en comunión con los Doce. Aunque en un principio parece que tenían unas funciones meramente asistenciales, de servicio[69], pronto se ve que también ellos se dedican a la predicación y se convierten en misioneros itinerantes. Es posible que se encargaran de gobernar la comunidad junto con los Doce. Parece que entre «hebreos» y «helenistas», o al menos entre algunos de ellos, había puntos de vista distintos sobre el papel del Templo y de la Ley. Así como los cristianos «hebreos» seguían estrechamente vinculados a estos dos pilares de la religión judía, algunos cristianos «helenistas» eran críticos con respecto al papel del Templo y de las leyes de culto, apoyándose en la doctrina de Jesús. Para ellos el Templo y la Ley habían cumplido ya su misión. Como cristianos tienen una noción más universal y profunda de la ley divina y una idea más espiritual del Templo, puesto que en cualquier lugar del orbe puede adorarse a Dios. Esteban, uno de los Siete, es acusado de mantener estas posturas y lapidado.

4. Formación de comunidades cristianas fuera de Jerusalén

A raíz de la muerte de Esteban se desató una persecución contra los «helenistas» por parte de las autoridades judías, que fue oca-

[69] Lucas emplea la palabra *diaconía* (servicio), pero no llama «diáconos» a los siete discípulos elegidos para «servir las mesas» (Hch 6,2). Los escritores antiguos tampoco relacionan con los siete a los diáconos —en sentido técnico posterior— que, junto a presbíteros y obispos, constituirán pronto en la Iglesia el orden jerárquico. No sabemos, por lo tanto, con seguridad, si el ministerio diaconal, tal como lo conocemos, deriva directamente de «los Siete». No debe descartarse, sin embargo, la posibilidad de que el ministerio aquí descrito haya contribuido a la institución del diaconado propiamente dicho.

sión de la primera difusión de la fe fuera de Jerusalén y de Palestina (Hch 7-8). La predicación se extiende con éxito primero en Samaría, con la labor desempeñada por Felipe, otro de los Siete. Además de en Samaría Felipe difunde el Evangelio por las ciudades helenizadas de la costa mediterránea desde Gaza hasta Cesarea, donde se establece. Pero a raíz de la persecución la nueva doctrina llega también hasta Damasco y Chipre, y sobre todo hasta Antioquía, en Siria. Con motivo de esta primera expansión se producen las primeras conversiones de gentiles a la fe cristiana sin pasar por el judaísmo, como es el caso, por ejemplo, del centurión Cornelio en Joppe. Pedro, que durante estos años también realizó una misión itinerante por ciudades judías de Palestina predicando el Evangelio, es movido por Dios a entrar en una ciudad semipagana, Cesarea, en casa de un militar pagano, «temeroso de Dios», a quien bautiza con su familia sin necesidad de la circuncisión. La trascendencia de este hecho queda manifestada en que es Dios quien toma la iniciativa, en la intervención de Pedro y en la efusión del Espíritu que San Lucas resalta.

Pero, unos años más tarde, la persecución en Jerusalén afecta también a los Doce, o grupo de los «hebreos». En el año 41 ó 42 Herodes Agripa manda matar a Santiago el Mayor y encarcela a Pedro para complacer a las autoridades judías. Entonces es probable que la dirección de la comunidad cristiana «hebrea» en Jerusalén la llevara ya el otro Santiago, el pariente del Señor[70], que, dispersados los Doce, sigue en Jerusalén al frente de aquella Iglesia. Sin embargo, Pedro sigue teniendo la preeminencia como primer testigo de Cristo resucitado (1 Co 15,15; Ga 1,17-18). Junto con él, Santiago y Juan constituyen las columnas de la Iglesia (Ga 2,9). Con ellos querrá Pablo contrastar su proceder para saber «si había corrido o no inútilmente» (Ga 2,2).

Pero estos episodios de Samaría y Cesarea son sólo las primicias de la expansión. A finales del siglo primero el pequeño fuego que era el cristianismo se había convertido en un gran incendio. ¿Cómo fue eso? Resumiéndolo en una frase, podríamos decir que apoyándose en la red del Imperio y en las numerosas comunidades judías de la diáspora. En este contexto el cristianismo compitió con las religiones del Imperio y las venció. Vamos a examinarlo con un poco más de detalle.

---

[70] Cf. Hch 12,17: «Les relató cómo el Señor le había sacado de la cárcel, y añadió: "Anunciadlo a Santiago y a los hermanos". Salió y partió hacia otro lugar».

5. Marco social y religioso de la expansión

A raíz de las dificultades, la palabra de Dios rompió la concha de Jerusalén y comenzó a extenderse por todo el orbe habitado. El imperio romano, consolidado en todo el mundo mediterráneo, fue el cauce previsto por Dios para la expansión de la Iglesia. El orden y la ley impuestos por Roma, la cultura grecorromana, la difusión de una lengua *koiné* («común»), el griego, y las vías seguras de comunicación terrestres y marítimas que facilitaban las posibilidades de viajar y de difundirse las ideas fueron factores que crearon una unidad, jamás conocida, en los países que rodean el Mediterráneo. Todo ello fue providencial en la expansión del cristianismo.

La nueva religión comenzó como parte de la religión de Israel, y en los primeros momentos su historia está entrelazada con la del pueblo judío. Eran muchos los judíos que vivían fuera de Palestina, concentrados generalmente en los grandes centros urbanos del Imperio. Su vida social y religiosa estaba vinculada a las sinagogas y mantenían una paz difícil con sus vecinos paganos. Ello se debía especialmente al monoteísmo hebreo que les impedía participar en los ritos de los gentiles prescritos frecuentemente por las autoridades. A veces eran objeto de persecución; pero también contaban con simpatizantes y conversos del paganismo: los prosélitos. Para la gran mayoría de judíos piadosos (exceptuados los esenios y los de Elefantina) el centro religioso era el Templo de Jerusalén para el que entregaban un tributo especial. Miraban a la tierra de sus padres como punto de esperanza en sus ansias nacionalistas: el mensaje de la Biblia hebrea, con la promesa de restauración de Israel, estaba vivo entre ellos (como en nuestro tiempo). Lo que ocurría en Palestina resonaba siempre en las comunidades judías a través del Imperio.

Pero la religión del pueblo de Israel, practicada en las comunidades judías que se hallaban presentes en todas las ciudades más importantes del mundo grecorromano, era la religión de una pequeñísima minoría. La mayoría de la población era politeísta y practicaba los cultos tradicionales de la nación. Sobre éstos se mantenía el orden social y ciudadano. Los dioses griegos se habían romanizado y eran reconocidos universalmente. Además se daba culto a divinidades locales y familiares (lares entre los romanos) que parecían intercesores más cercanos. Con todo, la religión tradicional de los griegos y de los romanos había ido perdiendo vigor y van tomando mayor peso las diversas formas de religiosidad popular, con sus co-

rrespondientes prácticas mágicas y supersticiosas. En este sentido destaca la extensión del culto a Asclepio (Esculapio), el dios de la curación.

Además, durante el periodo helenista se había intensificado el contacto entre oriente y occidente. Gracias a este nuevo orden internacional se habían extendido por el mundo grecorromano algunas religiones orientales traídas por comerciantes, marineros y esclavos. Los seguidores de estas religiones formaban grupos cerrados en los que se entraba mediante ritos de iniciación, ofreciendo a sus adeptos conocimientos de misterios ocultos y experiencias místicas. Son las llamadas religiones mistéricas. Se conocen los misterios de Isis, Mitra, Cibeles, Diosnisios, etc. En reuniones secretas exponían el sentido del más allá, celebraban la unión personal con dioses salvadores, y reafirmaban la esperanza en una vida inmortal de felicidad. Se daban a entusiasmos místicos y órgicos. El acento de estas religiones recaía en los ritos y no en exigencias morales, y se vivían en compatibilidad con la religión oficial.

Simultáneamente jugó gran importancia social y política el culto al emperador, que, si bien había nacido en Oriente, quizá en Egipto, se fue imponiendo por todas partes desde tiempos de Augusto «el divino». Con este culto quedaba garantizado el sometimiento y la unidad en el Imperio.

Entre las personas más cultas y refinadas había monoteístas, panteístas y ateos; y, sobre todo, indiferentes que consideraban la religión popular algo útil aunque falso. Las corrientes de pensamiento, o «filosofías» más extendidas entre las personas cultas eran el epicureísmo y el estoicismo, que intentaban dar un sentido más elevado a la vida y al hombre. Los epicúreos lo veían en la búsqueda del placer y la felicidad, que, para ser duraderos, necesitaban de la sencillez y de la templanza. Los estoicos veían el sentido de la existencia en un desarrollo armónico del hombre con la razón universal que regía el cosmos y la naturaleza, para lo que era imprescindible no dejarse llevar por las pasiones. Existía la conciencia de que estaba comenzando una nueva era de comunidad universal de los pueblos bajo el imperio romano, y que en ella culminaban todos los esfuerzos de la humanidad.

En este contexto la expansión del cristianismo se realizó en competencia con otras formas religiosas y doctrinas filosóficas. Pero se distinguía radicalmente de ellas: invitaba a adorar como Dios a un hombre que había sido crucificado realmente, a Jesús de Nazaret; y proponía la exigencia de una altura moral insospechada hasta entonces.

Esta batalla apostólica se desarrolló en muchas ciudades del Imperio (ver *infra* cap. XI), pero quizá el prototipo de dinamismo apostólico sea la Iglesia de Antioquía de Siria.

6. La Iglesia de Antioquía

A pesar de la dispersión de los Doce y de la fundación de comunidades en ciudades importantes como Antioquía, Jerusalén sigue siendo la Iglesia madre y el punto de referencia para las otras comunidades. Allí había nacido la Iglesia y allí estará habitualmente Pedro. Allí también se celebrará el concilio de Jerusalén.

Aunque Jerusalén es la Iglesia madre, Antioquía se convierte en el centro desde el que se desarrolla la gran expansión misionera por todo el mundo. Su posición geográfica, su importancia en el imperio romano (era la tercera ciudad del Imperio, después de Roma y de Alejandría) y su carácter más cosmopolita contribuyeron a ello. En esta ciudad se superaron las barreras en la misión cristiana a los paganos y se reafirmó la identidad del grupo de seguidores de Jesús con el nombre que se les da: allí se les llama por primera vez «cristianos» (Hch 11,26), literalmente «del grupo del Ungido» o «mesianistas», «seguidores del Cristo». Pero «Cristo» aquí no se entiende como un título aplicado a Jesús, es decir, como el Mesías, sino ya como nombre propio. En cambio, el título más empleado en la predicación a los griegos es el de «Señor», título más universal, que se entiende mejor en ambiente pagano.

No sabemos mucho de la comunidad de Antioquía en esa época. La predicación cristiana, y con ella la misión a los no judíos, había comenzado en esa ciudad con la llegada de unos discípulos de Chipre y de Cirene (Hch 11,19ss.), como consecuencia de la persecución a los «helenistas». Bernabé, un levita chipriota —es decir, procedente de la diáspora y por tanto buen conocedor del mundo pagano—, que pertenecía a la comunidad de Jerusalén, es «enviado» desde allí como representante de la Iglesia madre, para que supervise estas primeras conversiones en Antioquía. Será también quien integre a Pablo en esa comunidad. Aquí la misión con los «griegos» —gentiles— obtiene excelentes frutos. De aquí partirá Pablo en sus viajes de misión, el primero de ellos acompañado de Bernabé (Hch 13,1-14,28). Por otra parte, la Iglesia de Antioquía mantiene lazos estrechos con la Iglesia madre y ayuda con recursos a las comunidades de Jerusalén y de Judea (Hch 11,27-30). Es ade-

más rica en carismas y en ella se distinguen ya profetas y maestros (Hch 13,1-2).

Sin embargo, esta comunidad de Antioquía ya no vive, como la de Jerusalén, unida al Templo ni a las autoridades judías. En ella hay numerosos gentiles que han recibido el bautismo pero no han pasado por la circuncisión ni tienen obligación de observar la Ley de Moisés: se inicia por tanto un estilo distinto de vida, que pronto llama la atención de algunos de Jerusalén y causa conflictos sobre la necesidad de seguir o no la Ley mosaica. Para resolverlos se convoca la asamblea de Jerusalén que dilucida la cuestión (Hch 15,1-35). Pero la presión de algún grupo aferrado a las costumbres judías —concretamente a la de no comer con gentiles— sigue creando tensiones como lo refleja el denominado «incidente de Antioquía»[71]. Tiene lugar a raíz de la llegada de un grupo de cristianos de estricta observancia judía. Se les llama «los que estaban con Santiago» (Ga 2,12), es decir, algunos judeocristianos que venían de Jerusalén, donde Santiago, «el hermano del Señor», había quedado como cabeza de aquella iglesia. Era comprensible que siguieran las costumbres judías. Pero San Pedro, al dejar de participar en las comidas de los gentiles, aparentaba sentirse obligado a cumplir las prescripciones de la Ley. Por eso Pablo interviene decididamente. San Pablo proclama la novedad radical de la fe cristiana frente al judaísmo: sólo la adhesión a Cristo nos hace agradables a Dios, nos justifica ante Él. Si volviéramos ahora a la observancia de la Ley mosaica —viene a decir—, daríamos a entender que el haberla abandonado, al abrazar la fe en Cristo, nos ha hecho pecadores y que Cristo habría sido el causante, el ministro del pecado (Ga 2,17). Pedro, con una postura mediadora, actuaba en contra de sus convicciones por mantener la paz con «algunos del grupo de Santiago». Sin embargo, se le escapaban las consecuencias de su comportamiento para aquella comunidad, como San Pablo le hace ver.

En Antioquía el mensaje de Jesús y sobre Jesús recibe formalmente su primera expresión en griego y el cristianismo adquiere di-

---

[71] Ga 2,11-14: «Pero cuando vino Cefas a Antioquía, cara a cara le opuse resistencia, porque merecía reprensión. Porque antes de que llegasen algunos de los que estaban con Santiago, comía con los gentiles; pero en cuanto llegaron ellos, empezó a retraerse y a apartarse por miedo a los circuncisos. También los demás judíos le siguieron en el disimulo, de manera que incluso arrastraron a Bernabé al disimulo. Pero, en cuanto vi que no andaban rectamente según la verdad del Evangelio, le dije a Cefas delante de todos: "Si tú, que eres judío, vives como un gentil y no como un judío, ¿cómo es que les obligas a los gentiles a judaizarse?"».

mensión de religión universal despegada del judaísmo. Quizá aquí es donde se acuña el término «evangelio» (literalmente en griego: «buena noticia») para designar el contenido de la predicación cristiana, en contraste con las «buenas noticias» que se proclamaban en el imperio romano. Es probable que la fe y la vida de la comunidad fuera como las de las comunidades que se reflejan en las cartas de San Pablo, pues en Antioquía situó su centro de operaciones misionales.

Hacia los años cuarenta debió de llegar también el cristianismo a Roma, donde la presencia judía era importante desde el siglo I a.C. A partir de los restos de varias sinagogas y catacumbas encontradas allí se piensa que a mitad del siglo I a.C. podría haber en Roma unos 50.000 judíos. No se sabe quién fundó la primera comunidad cristiana en la capital del Imperio. No hay indicios de que los cristianos llegasen a Roma desde Antioquía y es probable que llegaran desde Jerusalén. Pero, por lo que se deduce de la carta a los Romanos y la Primera Carta de Pedro, era una comunidad cristiana de tipo judeogentil, es decir, con cristianos de extracción judía y pagana. De Roma, expulsados por Claudio (año 49), llegan a Corinto Aquila y Priscila (Hch 18,1-3), probablemente convertidos al cristianismo en Roma, y colaboran con Pablo (Hch 18,3). Según la carta a los Romanos, escrita en el invierno del 57-58, la comunidad ya estaba consolidada, aunque todavía no aparece Pedro, quien debió de instalarse allí hacia los años 60.

XI. LA EXPANSIÓN DE LA IGLESIA

Claudio BASEVI

1. De Jerusalén a la gentilidad

La Iglesia nació en Jerusalén, el día de Pentecostés, a partir del grupo formado por los Apóstoles y demás discípulos que estaban reunidos todos en un solo lugar (cf. Hch 2,1), en número aproximado de ciento veinte (cf. Hch 1,15). El Señor mismo lo había querido así: después de la Resurrección mandó a los Apóstoles que regresaran a Galilea, donde le verían de nuevo (cf. Mt 28,7; Mc 16,7). Era como una vuelta a los comienzos de su predicación y misión: en Galilea hizo el último de los milagros, que nos relata San Juan: la segunda pesca milagrosa (Jn 21,1-14), que sirve de premisa para la concesión del Primado a Simón Pedro (Jn 21,15-17). Pero pronto volvieron todos a Jerusalén y Jesús insistió que no dejasen la ciudad hasta recibir el Espíritu Santo (Lc 24,49; Hch 1,4-5). El mensaje de la salvación había de extenderse desde la Ciudad Santa, para subrayar la continuidad con la Antigua Alianza y el cumplimiento de las profecías. Pero la nueva predicación no había de limitarse a los judíos, sino extenderse hasta los últimos confines de la tierra. Así lo explicó Jesús según el relato de Hch: «Los allí reunidos le hicieron esta pregunta:— ¿Es ahora, Señor, cuando vas a restaurar el Reino de Israel? Él les contestó:— No es cosa vuestra conocer los tiempos o momentos que el Padre ha fijado con su poder, sino que recibiréis la fuerza del Espíritu Santo que descenderá sobre vosotros y seréis mis

testigos en Jerusalén, en toda Judea y Samaría, y hasta los confines de la tierra» (Hch 1,6-8).

El mandato universal de Jesús

No es sólo en Hch donde se lee este mandato universal de Jesús. Como veremos, también Mt y Mc reproducen palabras parecidas, dichas en el mismo contexto o en ocasiones ligeramente distintas. Lo importante es subrayar que la dimensión universal de su mensaje estuvo presente desde el comienzo de la predicación. Así, por ejemplo, después de la curación del siervo del centurión, Jesús comentó: «En verdad os digo que en nadie de Israel he encontrado una fe tan grande. Y os digo que muchos de Oriente y Occidente vendrán y se pondrán a la mesa con Abrahán, Isaac y Jacob en el Reino de los Cielos, mientras que los hijos del Reino serán arrojados a las tinieblas exteriores: allí será el llanto y el rechinar de dientes» (Mt 8,10-12). Las mismas palabras las trae San Lucas en otro contexto (Lc 13,28-30), lo que quiere decir que era una enseñanza que el Señor repitió varias veces. Por otro lado, varias veces anunció el rechazo de Israel y la llamada de los gentiles: en este sentido compuso algunas parábolas famosas, como la de los invitados al banquete de bodas que rehúsan ir (Mt 22,1-14; Lc 14,15-24) o la de los viñadores homicidas (Mt 21,33-44; Mc 12,1-12; Lc 20,9-19). En su discurso sobre los últimos tiempos, Jesucristo precisa que una señal de la llegada del último día es la predicación universal del Evangelio (Mt 24,14; cf. Mc 13,10): «Y será predicado este Evangelio del Reino en todo el mundo en testimonio para todas las gentes, y entonces vendrá el fin».

A la luz de esta predicación repetida, se entiende que el Señor realizara algunos milagros también para los que no pertenecían al pueblo elegido, como en el caso del centurión (Mt 8,5-13; Lc 7,1-10), de la mujer siro-fenicia (o cananea) (Mt 15,21-28; Mc 7,24-30), de varios leprosos, entre los que sólo un samaritano volvió para darle las gracias (Lc 17,11-19), del endemoniado de Gerasa (Mt 8,28-34; Mc 5,1-20; Lc 8,26-39), y probablemente también de la viuda de Naim (Lc 7,11-17), ya que en ese pueblo no vivían judíos. Jesús no rehuyó del trato con samaritanos, como demuestra su conversación con la mujer de Siquem (Jn 4,1-42) y el ejemplo que pone en la parábola del buen Samaritano (Lc 10,25-37).

Como culminación de este modo de actuar y de su enseñanza, Jesucristo mandó a los Apóstoles que difundieran el evangelio por

todo el mundo. Así lo relata Mt 28,18-20: «Se me ha dado todo poder en el cielo y en la tierra. Id, pues, y haced discípulos a todos los pueblos, bautizándolos en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo; y enseñándoles a guardar todo cuanto os he mandado. Y sabed que yo estoy con vosotros todos los días hasta el fin del mundo». En la versión de San Marcos leemos, de modo parecido: «Id al mundo entero y predicad el Evangelio a toda criatura. El que crea y sea bautizado, se salvará; pero el que no crea, se condenará» (Mc 16,15-16).

La Iglesia en el ámbito del judaísmo

El cristianismo, y con él la Iglesia, surge, por lo tanto, con una dimensión universal, pero al mismo tiempo con profundos vínculos con el judaísmo. La Iglesia es, en su origen, judeocristiana y desarrolla su actividad con fieles judíos. Se presenta, en este sentido, como el cumplimiento de las Promesas hechas a los Patriarcas y como la realización de las profecías. Es lo que se desprende del anuncio primitivo, o Buena Nueva, sobre Cristo, lo que técnicamente se llama *kérygma* (del verbo griego *kerysso* «anunciar»), así como se reproduce, de forma resumida, en los discursos de Hch. Concretamente, los discursos de San Pedro en Jerusalén el día de Pentecostés (Hch 2,14-36), después de la curación del tullido de la Puerta Hermosa (Hch 3,12-26), delante del Sanedrín (4,8-12) y en Cesarea, en casa del centurión Cornelio (10,34-43), son un ejemplo de presentación del *kérygma* a los judíos. Lo mismo dígase del discurso de San Pablo en la Sinagoga de Antioquia de Pisidia (13,16-42). El largo discurso de San Esteban, en cambio (7,1-53), tiene una finalidad distinta: se trata de un discurso polémico que quiere explicar la reprobación de los judíos. De todos modos, en estos primeros años el cristianismo se presenta como la perfección de la Antigua Alianza, a través del cumplimientos de las Promesas y con la venida del Mesías esperado. El *kérygma* tiene siempre la misma estructura básica: el recuerdo de las profecías, la pasión, muerte y resurrección de Jesús y la perspectiva escatológica, relativa al último día y al juicio universal.

Por otro lado, las dos controversias que surgieron en la Iglesia de Jerusalén y de las que nos informa Hch, son dos controversias en el ámbito del judaísmo. La primera, que da lugar a la elección de los Siete, se origina acerca la administración de las ayudas a las viudas

de los helenistas y los hebreos (Hch 6,1-7). Se trata aquí de dos grupos clásicos del judaísmo en permanente rivalidad entre sí: los helenistas son los judíos de la diáspora, los hebreos son los judíos de Palestina. La segunda, que termina trágicamente con el martirio de Esteban, es una controversia contra algunas sinagogas (de los Libertos, los de Cirene y Alejandría, Asia y Cilicia) acerca de la validez de las tradiciones de Moisés (Hch 6,8-15, sobre todo vv. 13-14). En efecto, era un tema debatido el de la validez de las tradiciones orales añadidas a la Ley: los saduceos les negaban cualquier obligatoriedad, los fariseos, en cambio, las ponían en el mismo plano de la Ley.

Contactos, predicación y conversiones de gentiles

De hecho, los acontecimientos mismos causaron una expansión de la Iglesia fuera de Jerusalén. A raíz de la persecución desencadenada contra los cristianos después de la muerte de Esteban, los cristianos fueron a predicar a las demás ciudades de Judea y Samaría (cf. Hch 8,1-2). Hasta había cristianos en Damasco, cuando la conversión de Saulo (recuérdese el papel fundamental de Ananías: Hch 9,10-19), aunque esos cristianos fueran de procedencia judía (cf. Hch 9,20).

La primera conversión de un pagano al cristianismo se dio en Cesarea de Palestina, ciudad donde había evangelizado el diácono Felipe (cf. Hch 8,40). El centurión Cornelio, probablemente un prosélito que vivía en Cesarea, por mandato divino hizo llamar a Pedro, que por entonces se encontraba en Joppe, la actual Jaifa. Pedro, también por una orden divina, fue a Cesarea y expuso a Cornelio, sus parientes y sus amigos el mensaje de Cristo. Tuvieron así lugar las primeras conversiones de paganos al cristianismo (Hch 10). Pedro y la Iglesia de Jerusalén de este modo se dieron cuenta de que Dios ofrecía la salvación en Cristo también a los gentiles (cf. Hch 11,15-18).

Pero el episodio de Cornelio fue sólo un botón de muestra. Pronto, no podemos precisar la fecha, pero unos dos o tres años después de la conversión de San Pablo (hacia el 36-37), algunos cristianos, que habían huido de Jerusalén cuando la persecución de la muerte de Esteban, llegaron a Antioquía, la ciudad más importante de Siria y de todo Oriente Medio, y allí predicaron no sólo a los judíos sino también a los paganos (cf. Hch 11,19-21) consiguiendo numerosas conversiones. Los Apóstoles enviaron a Antioquía a un hombre de confianza, Bernabé, el cual, al ver el gran campo de apostolado

que quedaba abierto, tomó como colaborador suyo precisamente a Saulo, que se había retirado a la no lejana Tarso (Hch 11,22-26).

Aunque el libro de los Hechos no diga nada, el caso de Antioquía no fue aislado. Judíos cristianos se dispersaron por las principales ciudades del imperio romano, sobre todo en los nudos comerciales, y allí difundieron su fe. San Pablo, por ejemplo, años más tarde, hacia el 51, encontró en Corinto un matrimonio de cristianos, Aquila y Priscila, desterrados de Roma por un edicto de Claudio. Aquila es nombre judío, pero Priscila es el nombre de una *gens* romana, los Priscii (cf. Hch 18,1-4).

Con todo, estos cristianos no estaban agrupados en comunidades y quedaban muy vinculados a la matriz judaica. Fue precisamente San Pablo quien reunió estos primeros cristianos en comunidades organizadas, dotadas de un culto propio y de unos ministros ordenados, en condiciones de predicar oficialmente y de administrar los sacramentos.

2. San Pablo

San Pablo fue el hombre que Dios llamó y envió a llevar a cabo la difusión universal del cristianismo. Aunque ya el mismo Jesucristo hubiera puesto las premisas de una religión universal, superando los límites raciales del judaísmo, la consecución de un alcance universal no se hubiera logrado sin la personalidad y la actividad de San Pablo. A veces, en la literatura teológica de origen protestante, se ha planteado la alternativa: ¿quién es el verdadero fundador del cristianismo como religión universal de salvación: Cristo o Pablo? Para algunos autores, Jesús no superó los límites del judaísmo; ciertamente, le proporcionó unas características universalistas, pero más en teoría que en la práctica.

En realidad, esta visión no hace justicia a todos los aspectos de la relación entre Jesús y San Pablo. En primer lugar, hay que tener siempre presente que San Pablo no quiso nunca seguir una opinión personal: lo único que quería era poner en práctica lo que había aprendido: en este sentido, el Apóstol habla de un «misterio» escondido durante siglos en Dios y ahora manifestado, del cual él se siente ministro: la salvación de judíos y gentiles formando un solo Cuerpo, que es la Iglesia. En segundo lugar, hay que tener en cuenta que San Pablo procuró actuar siempre de acuerdo con el Colegio de los Apóstoles. Por eso consultó a los Apóstoles y presbíteros de Jerusalén en

el llamado Concilio de Jerusalén en el año 50, y allí recibió el encargo de evangelizar a los gentiles, mientras que Pedro se dedicaba a los circuncisos. Por último, hay que considerar que también los Doce fueron a predicar a otros pueblos y otros países, sin relación con el judaísmo, como se desprende de las antiguas tradiciones sobre su vida, de las noticias que nos dan los primeros escritores cristianos, y por las mismas cartas del Nuevo Testamento (las llamadas «epístolas católicas»), que se dirigen a fieles que proceden de los gentiles.

Formación de San Pablo: un judío de la diáspora

San Pablo fue un instrumento cuidadosamente formado y escogido para la misión divina. Se discute mucho si San Pablo es un judío cristianizado o más bien un hombre de cultura griega que se hace cristiano. Ambas opiniones tienen su parte de verdad, pero ninguna de ellas es completamente satisfactoria. San Pablo es sin ninguna duda un judío: él mismo lo afirma con orgullo (cf. Ga 1,14; 2 Co 11,22; Rm 11,1; Flp 3,5-6): era de la tribu de Benjamín (de donde su nombre Saulo, Saúl), de una familia muy practicante, fariseo en la interpretación de la Ley, celoso en mantener las tradiciones paternas. Su pensamiento tiene siempre como centro la Sagrada Escritura, que cita y comenta explícitamente unas 60 veces; su preocupación es la Salvación prometida a Israel, su visión está profundamente penetrada por el sentido de la historia, según las tradiciones de su pueblo.

Este judío que estudió en Jerusalén a los pies de Gamaliel (cf. Hch 22,3), evidentemente para ser rabino, tuvo, no obstante, una esmerada educación helenística en Tarso, su ciudad natal. No sabemos qué estudios cursó, pero por su estilo y por muchos rasgos de su pensamiento, es más que probable que tuviera una formación retórica esmerada, de nivel superior, y que su conocimiento del estoicismo fuera bastante profundo. Por otro lado, sabemos que Tarso fue patria o lugar de residencia de varios importantes pensadores estoicos. Crisipo, el segundo fundador de la estoa, era de Soli, en Cilicia, y Posidonio, uno de los iniciadores de la estoa Media, era de Apamea, en Siria. No sólo esto, sino que en Tarso se formó una escuela de oradores, entre los que cabe citar a Atenodoro el Calvo, que fue preceptor de Octaviano.

Un tercer factor que hay que tener en cuenta es que San Pablo era ciudadano romano por nacimiento, lo que constituía un privilegio muy valorado (cf. Hch 22,25-28; 16,37). Este hecho supone que su padre consiguiera la apreciada ciudadanía con la posibilidad de

transmitirla, y esto nos indica que la familia de Pablo, aún siendo muy practicante, no pertenecía a los grupos judíos cerrados y fanáticos, como los celotes. Esta apertura mental, unida a la fidelidad religiosa, explica las palabras alentadoras dirigidas a los Filipenses: «Por lo demás, hermanos, cuanto hay de verdadero, de honorable, de justo, de íntegro, de amable y de encomiable; todo lo que sea virtuoso y digno de alabanza, tenedlo en estima. Lo que aprendisteis y recibisteis, lo que oísteis y visteis en mí, ponedlo por obra; y el Dios de la paz estará con vosotros» (Flp 4,8-9).

Conversión y misión: Doctor de las gentes

El libro de los Hechos nos ha transmitido tres relatos de la conversión de San Pablo en el camino de Damasco (Hch 9,1-19; 22,5-16; 26,10-18). Esto no es de extrañar, ni son una dificultad seria las pequeñas diferencias entre los tres textos; se trata de relatos que pertenecen a fuentes distintas: el primer relato viene probablemente de una fuente propia de la Iglesia de Jerusalén; los otros dos proceden de la predicación paulina dirigida a los judíos y a los gentiles. Lo que nos interesa poner de relieve es un elemento común: la misión que Dios asigna a San Pablo. En el primer relato, Dios mismo la revela a Ananías: «El Señor le dijo: "Ve, porque éste es mi instrumento elegido para llevar mi nombre ante los gentiles, los reyes y los hijos de Israel. Yo le mostraré lo que habrá de sufrir a causa de mi nombre"» (9,15-16). En el segundo relato esta descripción esquemática se precisa en la predicación a los judíos; en este caso es Ananías el que revela a Saulo su misión: «Él me dijo: "El Dios de nuestros padres te ha elegido para que conocieras su voluntad, vieras al Justo y oyeras la voz de su boca, porque serás su testigo ante todos los hombres de lo que has visto y oído"» (22,14-15). En el tercer relato, finalmente, Pablo resume su toma de conciencia de la misión recibida: «Y el Señor me dijo: "Yo soy Jesús, a quien tú persigues. Pero levántate y ponte en pie, porque me he dejado ver por ti para hacerte ministro y testigo de lo que has visto y de lo que todavía te mostraré. Yo te libraré de tu pueblo y de los gentiles a los que te envío, a fin de que abras sus ojos para que se conviertan de las tinieblas a la luz y del poder de Satanás a Dios, y reciban el perdón de los pecados y la herencia entre los santificados por la fe en mí"» (26,15-18).

Con todo, San Pablo se dirige, después de la conversión, a los judíos de Damasco (cf. Hch 9,20); y, cuando fue a Jerusalén, predicó

a los helenistas, es decir, a los judíos de origen no palestino (cf. Hch 9,29). Su primer contacto con los gentiles se dio en Antioquia, cuando ayudó a Bernabé en su obra evangelizadora (Hch 11,25). Más tarde, cuando el Espíritu Santo designó a Saulo y Bernabé para una misión especial (Hch 13,2), fue a Chipre y empezó a predicar en las sinagogas de Salamina (Hch 13,5). Lo mismo hicieron Pablo y Bernabé en Antioquía de Pisidia (13,14) y la misma conducta —empezar por la predicación en la sinagoga— mantuvo el Apóstol en Iconio (Hch 14,1), Filipos (Hch 16,13), Tesalónica (Hch 17,1), Berea (Hch 17,10), Corinto (Hch 18,4), Éfeso (Hch 19,8) y Roma (Hch 28,17-28). En Antioquía de Pisidia, Corinto y Éfeso se enfrentó con la obstinada oposición de los judíos y declaró que se iba a dedicar a los gentiles, como hizo de hecho, aunque no descuidó nunca el trato con sus antiguos correligionarios, para los cuales tiene palabras de afecto (cf. 1 Co 9,20-23; Rm 9,1-5).

La inculturación helénica

A San Pablo se debe la decisión trascendental de escribir en griego. Los más antiguos escritos del Nuevo Testamento son de hecho dos epístolas suyas, la 1 y 2 a los Tesalonicenses, redactadas alrededor de 51-52 d.C. Además San Pablo influyó sobre dos de los Evangelistas (Lucas, colaborador suyo, y Marcos, primo de Bernabé) moviéndolos a escribir en griego para todos los pueblos. Con esta decisión el Apóstol daba cumplimiento al propósito de los traductores de la Biblia al griego: verter en el contexto cultural griego la revelación bíblica. Al mismo tiempo, el Apóstol da comienzo a la cultura cristiana en griego, destinada a perdurar siglos y a forjar el pensamiento cristiano (hay que recordar que hasta finales del s. II d.C. no hay escritores cristianos en latín).

Ya antes de San Pablo, hubo varias tentativas de lograr una síntesis entre el pensamiento judío y la cultura griega. Uno de los autores más representativos de esta tendencia es Filón de Alejandría, que vivió unos 50 años antes que San Pablo. Pero la obra de Filón, que parte siempre de la Sagrada Escritura, constituye una aceptación incondicional de los principios filosóficos del llamado platonismo medio. San Pablo, en cambio, hace evolucionar el modo griego de expresarse hasta convertirlo en un instrumento apto para transmitir la revelación de Cristo.

San Pablo es, en general, un genio que asimila y sabe convertir en palabras y conceptos cristianos las nociones que proceden de los

más diversos contextos culturales: así, por ejemplo, sabe extraer del helenismo conceptos como «conciencia» (*synéidesis*), «ciencia» (*gnosis*), «manifestación gloriosa» (*epifáneia*), «amor a los hombres» (*filantrópia*), «regeneración» (*palingennesía*). En una época de su vida, entre el 50 y el 57, entró en contacto con las primeras manifestaciones del futuro gnosticismo: se ha exagerado mucho el influjo gnóstico en su epistolario, pero, con una visión más equilibrada, no se puede negar que el Apóstol empleó términos de origen gnóstico para hablar de la dimensión cósmica de la Redención y de la riqueza de atributos divinos de Cristo.

3. Las primeras comunidades

Los emporios comerciales

Como se ha dicho, el cristianismo se difundió en un primer momento por la cuenca del Mediterráneo en el seno de las comunidades judías de la diáspora. Allí donde había judíos empezó a haber algunos cristianos. Se trataba por lo tanto de ciudades importantes por ser nudos de comunicación, centros del comercio o capitales de regiones o provincias del Imperio. Pronto, antes del 50 d.C., hubo cristianos en Roma, Alejandría, Antioquía, Damasco y Tiro. Es interesante también relevar que San Pablo, en su labor evangelizadora, dedicó particular atención a las ciudades importantes por sus comunicaciones o su comercio: tal es el caso de Tesalónica, puerto del Golfo Sarónico y centro de comunicación en la Vía Egnatia, que unía el Mar Adriático con la meseta de Asia Menor; lo mismo se puede decir de Corinto y de Éfeso, emplazadas en lugares estratégicos, en las que se detuvo varios años. De este modo el cristianismo podía difundirse con facilidad a las regiones vecinas; el caso de Éfeso es particularmente instructivo, porque a partir de esa ciudad, capital de la Provincia romana de Asia, el Evangelio se propagó a toda la región del valle del Lico, donde estaban emplazadas Hierápolis, Laodicea y Colosas.

Antioquía

Después de Jerusalén, la segunda comunidad cristiana importante residía en Antioquía, antigua capital del reino de los Seléucidas. Por lo que podemos reconstruir a partir de Hch, se trataba de

una comunidad en su mayoría de origen pagana. Los fieles eran tan numerosos que a partir de entonces recibieron el nombre de «cristianos» (Hch 11,26). Los antioquenos poseían un acentuado espíritu misionero (cf. Hch 13,2-3; 15,30) y se sentían vinculados con lazos de fraternidad y solidaridad con los de Jerusalén (Hch 11,27-30). Había entre los cristianos de Antioquía personas de ciertos recursos económicos, lo que explica que pudieran reunir una cifra considerable para ayudar a los hermanos de Judea.

Del gobierno de la comunidad no sabemos mucho. Con todo, se dejan entrever los elementos fundamentales sobre los que se sustenta la doctrina del ministerio ordenado en la Iglesia[72]. A comienzos del siglo II había en Antioquía un obispo único, como resulta por la vida y los escritos de San Ignacio, obispo de aquella ciudad. Esto supone que la institución episcopal llevaba ya tiempo en la ciudad. Sin embargo, el libro de Hch no cita nunca a un obispo de Antioquía, más bien nos da a entender que la comunidad estaba gobernada por un grupo de «profetas y maestros», que con toda probabilidad formaban una especie de «presbiterio» de la comunidad. La asamblea tiene mucho relieve, como se ve por las referencias de Hch 14,27; 15,30. Todo esto supone un paralelismo entre la organización eclesial y la sociedad civil, habitualmente formada por una asamblea del pueblo (la *boulé*) y un consejos de ancianos (la *gerousía*). Es más que probable que uno de los miembros del presbiterio hiciera cabeza en la comunidad, como hizo Bernabé al comienzo de la evangelización.

La predicación en Europa, la fundación de comunidades

San Pablo a lo largo de su predicación, antes en el interior de Asia Menor (Galacia, Panfilia, Licaonia), y luego por el continente europeo (Tesalónica, Filipos, Atenas, Corinto), no se limitó a convertir y bautizar, sino que estableció comunidades estructuradas. La constitución jerárquica exacta de las comunidades paulinas es objeto

[72] «Para que continuase después de su muerte la misión a ellos confiada, [los Apóstoles] encargaron mediante una especie de testamento a sus colaboradores más inmediatos que terminaran y consolidaran la obra que ellos empezaron. Les encomendaron que cuidaran de todo el rebaño en el que el Espíritu Santo les había puesto para ser los pastores de la Iglesia de Dios. Nombraron, por tanto, de esta manera a algunos varones y luego dispusieron que, después de su muerte, otros hombres probados les sucedieran en el ministerio» (Conc. Vaticano II, *Lumen gentium*, 20; cfr *CCE* 861-862).

de controversia. Había, de todos modos, uno o varios responsables del gobierno de toda la comunidad (San Pablo los llama «obispos» o también «los que presiden», «los que dirigen», «pastores»); algunos diáconos que les ayudaban en las tareas más materiales o en la catequesis y atención a los enfermos; y algunos «presbíteros», cooperadores de los obispos en lo referente a la celebración eucarística y a la administración de sacramentos. Esto, por lo menos, es lo que se desprende de las llamadas «epístolas Pastorales» (1 y 2 Tm; Tt).

Un caso que se ha estudiado con detenimiento es el de la comunidad de Corinto, pues las dos cartas que nos han llegado dirigidas a esta comunidad ofrecen numerosos elementos de información. Lo que resulta difícil es precisar los rasgos de los que se oponían a San Pablo: probablemente se trataba de grupos culturales y religiosos distintos, que sólo coincidían en la oposición al Apóstol. Algunos autores han supuesto que algunos grupos podían ser de tipo protognóstico (hostilidad contra el matrimonio, importancia de la sabiduría, olvido de la Redención mediante la Cruz); otros grupos eran de tipo libertino escudándose detrás del eslogan «todo me es lícito»; un tercer grupo era de tipo «carismático», que no quería estar sometido a ninguna autoridad. La comunidad de Corinto estaba compuesta por gente humilde y de escasa formación cultural, en su mayoría (cf. 1 Co 1,26-28): artesanos, pequeños comerciantes, esclavos, con un pasado no siempre recto (cf. 1 Co 6,9-11). Había en ella graves problemas de unidad por la tendencia a dividirse en partidos («yo soy de Cefas, yo soy de Apolo...», cf. 1 Co 1,12; 3,4) y a acudir a los tribunales paganos contra otros cristianos (1 Co 6,1). San Pablo no sólo les recuerda el origen sobrenatural de su vocación, sino también la necesidad de distinguirse netamente de la sociedad pagana corrompida que los rodeaba (cf. 1 Co 5,6-8). Los elementos aglutinantes de la comunidad cristiana son, por un lado la común vocación por parte de Cristo, y, por otro, la celebración eucarística y la caridad, que es el carisma más perfecto.

4. Rasgos más importantes de esas comunidades

Estas comunidades cristianas primitivas, hecha la salvedad de la diferencia geográfica y étnica, tienen caracteres comunes: en primer lugar, incluyen, en un plano de absoluta igualdad, a gentiles (los «griegos») y judíos (cf. Ga 3,28; 1 Co 12,13; Col 3,11); no sólo esto sino que también están en un plano de igualdad libres y esclavos,

hombres y mujeres. Todos han sido rescatados por Cristo y gozan de la condición de hijos de Dios.

Sobre esta base común, descansan las otras propiedades de la vida de los cristianos.

Las relaciones con el judaísmo

Sobre todo en sus primeras epístolas San Pablo insiste en la «novedad» de la condición cristiana en relación con la Ley de Moisés. Varias veces repite que nadie alcanza la justificación por las obras de la Ley (cf. Ga 2,16; 3,11; Rm 3,20), sino por la fe (cf. Rm 1,17; Tt 3,5). Los cristianos son los verdaderos herederos de la Promesa hecha a Abrahán, y han suplantado a Israel, que ha rechazado a Jesucristo (cf. Rm 9-11). Sin embargo, los cristianos no han de despreciar a los judíos, ni considerar que ya están perdidos: más bien tienen que sentirse deudores de la fe de los Patriarcas, de la Alianza y de las Promesas, y no pueden olvidar que de ellos, según la carne, desciende Jesucristo. Son, precisará el Apóstol con una famosa metáfora, como el nuevo injerto en el antiguo tronco de la fe de Israel, ya que las ramas antiguas han sido cortadas: su actitud, por tanto, será una mezcla de agradecimiento y respeto, con la petición por su conversión.

Doctrina y vida moral

La vida de los cristianos gira alrededor de Dios: por medio de Cristo tienen acceso al Padre en un solo Espíritu (cf. Ef 2,18). Pero el Dios que ellos adoran y reconocen como principio y fin de todo lo creado es un Dios Uno y Trino. Así se expresa 1 Co, en oposición a la idolatría y al politeísmo de los paganos: «Ahora bien, en cuanto a comer de lo sacrificado a los ídolos, sabemos que no hay ídolos en el mundo, y que no hay más dios que el Dios Único. Porque, aunque algunos sean llamados dioses en el cielo o en la tierra, y de hecho haya muchos dioses y muchos señores, para nosotros, sin embargo, no hay más que un solo Dios, el Padre, de quien todo procede y para quien somos nosotros, y un solo Señor, Jesucristo, por quien son todas las cosas, y nosotros también por él» (8,4-6). La vida trinitaria es la gran novedad cristiana, y no sólo cara a los paganos, sino también frente al monoteísmo cerrado de los judíos. Para estos últimos,

dirá San Pablo, hay como un velo que les impide reconocer la divinidad de Cristo y su condición de Hijo de Dios Padre: «Pero sus inteligencias [de los judíos] se embotaron. En efecto, hasta el día de hoy perdura en la lectura del Antiguo Testamento ese mismo velo, sin descorrerlo, porque sólo en Cristo desaparece; verdaderamente, hasta hoy, siempre que se lee a Moisés, está puesto un velo sobre sus corazones; *pero cuando se conviertan al Señor, será quitado el velo.* El Señor es Espíritu, y donde está el Espíritu del Señor, allí está la libertad. Todos nosotros, que con el rostro descubierto reflejamos como en un espejo la gloria del Señor, vamos siendo transformados en su misma imagen, cada vez más gloriosos, conforme obra en nosotros el Espíritu del Señor» (2 Co 3,14-18).

La condición de «nuevas criaturas» de los cristianos (cf. Ga 6,15; 2 Co 5,7) lleva consigo una «novedad de vida», que evita tanto los vicios de los paganos como los formalismos de los judíos. San Pablo enumera con frecuencia las virtudes que los cristianos han de practicar y los vicios que han de evitar. Un estudio detenido de estas listas de pecados y de virtudes pone en evidencia que la enumeración sigue en doble precepto de la caridad: amor a Dios, amor a los demás. En particular, la enumeración de vicios sigue siempre un esquema en cuatro partes: en primer lugar, los vicios contra la castidad; luego, los vicios relativos a la idolatría; en tercer lugar, lo que se opone a la caridad fraterna; y finalmente, lo que está vinculado con el excesivo apego a los bienes materiales (la *pleonexía* o codicia).

San Pablo insiste en el papel de las tres virtudes «teologales»: la fe, la esperanza y la caridad. Cada una de ellas es fundamental en la vida cristiana, pero la más importante es la caridad, que el Espíritu derrama en los corazones (cf. Rm 5,5). Quien vive la caridad cumple todas las exigencias de la Ley (cf. Rm 13,8-10); lo que caracteriza al cristiano es la fe que opera a través de la caridad (cf. Ga 5,6), y la caridad es el ceñidor de la perfección (cf. Col 3,14)[73].

---

[73] «Qué bien pusieron en práctica los primeros cristianos esta caridad ardiente, que sobresalía con exceso más allá de las cimas de la simple solidaridad humana o de la benignidad de carácter. Se amaban entre sí, dulce y fuertemente, desde el Corazón de Cristo (...). El principal apostolado que los cristianos hemos de realizar en el mundo, el mejor testimonio de fe, es contribuir a que dentro de la Iglesia se respire el clima de la auténtica caridad. Cuando no nos amamos de verdad, cuando hay ataques, calumnias y rencillas, ¿quién se sentirá atraído por los que sostienen que predican la Buena Nueva del Evangelio?» (B. Josemaría Escrivá, *Amigos de Dios*, n. 225s.).

La liturgia

Un elemento que caracteriza profundamente la vida de las comunidades son las asambleas litúrgicas, de modo muy especial la celebración eucarística. Nada tiene que ver con las celebraciones idolátricas; es más exige a los cristianos una separación total de la idolatría (cf. 1 Co 10,14-22), y una gran pureza interior (cf. 1 Co 11,28-29). San Pablo insiste en dejar muy clara la diferencia entre el banquete eucarístico y la simple reunión entre amigos (cf. 1 Co 11,20-22). Establece normas también relativas a la reunión para orar (cf. 1 Co 14,12-19) y recomienda que todo se haga para «edificación» (v.12).

5. Misión. Derecho y deber de la Iglesia de hacer apostolado

La historia de esta época de expansión de la Iglesia y de la penetración en diversas culturas y ambientes, obrando una síntesis entre lo humano y lo divino que, entre otras cosas, contribuye a ennoblecer lo humano, posee una enseñanza permanente.

La Iglesia es constitutivamente misionera y apostólica. Una de sus notas es la apostolicidad, que no debe ser entendida sólo en el sentido del origen, por proceder de los Apóstoles, sino siempre:

> «Toda la Iglesia es apostólica mientras permanezca, a través de los sucesores de san Pedro y de los Apóstoles, en comunión de fe y de vida con su origen. Toda la Iglesia es apostólica en cuanto que ella es "enviada" al mundo entero; todos los miembros de la Iglesia, aunque de diferentes maneras, tienen parte en este envío» (*CCE* 863).

La misión de la Iglesia es prolongación de la misión que Cristo recibe de Dios Padre y se transmite a los Apóstoles, a sus sucesores, los obispos, y a todos los fieles, cada uno según su situación.

XII. LA IGLESIA A PARTIR DE LA ÉPOCA APOSTÓLICA

Juan CHAPA

Durante la segunda mitad del siglo I se produce la expansión misionera de la Iglesia. Aunque en el Nuevo Testamento fundamentalmente quedan recogidas noticias que hacen referencia a las comunidades de Jerusalén, Antioquía, Roma y a las fundadas o vinculadas a Pablo, surgieron —seguramente también muy pronto— comunidades cristianas en otros lugares del Imperio, como Egipto, Hispania o el Oriente. Allí donde había judíos, acudían los cristianos anunciando a Jesús como el Mesías Salvador en quien se habían cumplido las Escrituras. Y a la vez que a los judíos extendían su predicación a todos aquellos, prosélitos o gentiles, que quisieran escucharles.

A los ojos de las autoridades del Imperio, durante los primeros años de expansión misionera, los cristianos no eran un grupo diferente del judaísmo. Vivían al amparo de los privilegios que gozaban los judíos como miembros de una *religio licita*. Aunque muchos pensaban que los descendientes de Abrahán tenían una religión despreciable, los judíos gozaban de un estatus peculiar y de algunos privilegios, puesto que se les consideraba una nación: se les permitía practicar su religión y se les respetaba el sábado como día de descanso; estaban exentos del culto al emperador y a los dioses oficiales; y les estaba permitido, y exigido, pagar un impuesto, el didracma, para el Templo de Jerusalén.

Tan sólo a raíz de la persecución de Nerón en el año 64 las auto-

ridades imperiales empiezan a considerar a los cristianos como miembros de un grupo desestabilizador, diferenciados de alguna manera de los judíos. De todas formas, es posible que esta visión sólo fuera propia de Roma y de sus alrededores. La persecución contra los cristianos propiamente dicha tendrá lugar a finales del siglo I, cuando Domiciano imponga la obligación de dar culto al emperador. Con todo, a medida que las comunidades cristianas se ven acrecentadas por personas no judías, empiezan a carecer del estatus judaico y no se les permiten las excepciones, los «privilegios», de que gozaban los judíos.

Sin embargo, desde el último cuarto del siglo I la Iglesia también se verá obligada a hacer frente a otro tipo de problemas derivados de las circunstancias políticas y, sobre todo, de la necesidad de un asentamiento doctrinal.

1. Las nuevas circunstancias

En el terreno político la situación que se vive en Palestina va a tener consecuencias decisivas. Después la muerte del rey Herodes Agripa I en el año 44, Palestina pasa de nuevo a ser provincia romana. Las revueltas se suceden constantemente y en el 66 se convierten en abierta revolución. Nerón envía a Vespasiano y sus legiones. Durante el avance, en el año 68, muere Nerón y tras él, Galba, Otón y Vitelio. Vespasiano es finalmente nombrado emperador y encarga a su hijo Tito que continúe la campaña. En el año 70, después de varios meses de asedio, Jerusalén es conquistada y el Templo destruido. Tito vuelve victorioso a Roma donde un arco conmemorativo en su honor dejó constancia de cómo se llevó los tesoros del Templo.

Este hecho tuvo gran importancia para el judaísmo y para el cristianismo. De los grupos judíos existentes previamente, los saduceos —que estaban unidos al sumo sacerdocio y eran colaboradores de los romanos— desaparecieron. Los fariseos se reorganizaron en una ciudad de la costa, Jamnia, bajo la dirección de Johanan ben Zakkay y centraron su atención en el estudio y la aplicación de la Ley, salvando la herencia del judaísmo. Allí se formó una escuela que llegó a ser con el paso del tiempo autoritativa y central para el judaísmo.

Los esenios, al ser destruido Qumrán en el año 68, se unieron a otros grupos: algunos van a Masada que será destruída el 73; de

otros no se sabe. Los celotas siguen activos en el desierto llevando la guerra a sus últimas consecuencias[74].

Los cristianos, según Eusebio de Cesarea, se refugian en Pella (Transjordania) antes del sitio de la ciudad, y, después del 70, según Epifanio, vuelven a Jerusalén, donde un rabino judío, Rabbí Eleazar, vuelve a abrir la sinagoga de los Alejandrinos.

En las comunidades judías diseminadas por las ciudades del Imperio predominó la línea farisea y sus líderes expulsaron de ellas a quienes se desviaban de sus tradiciones particulares —entre éstos a muchos judeocristianos— y rechazaron toda la literatura que no cuadrase con su pensamiento. Como consecuencia de la persecución a los cristianos por parte del fariseísmo oficial se van poniendo de manifiesto las diferencias y contrastes entre el judaísmo y los seguidores de Cristo, como se reflejan en los evangelios sinópticos. Más tarde, en el Evangelio de San Juan, a estos fariseos hostiles al cristianismo se les designará sencillamente como «los judíos».

Por otra parte, el antisemitismo se hizo más vivo en el entorno en que vivían. El didracma que los judíos tenían que dar para el Templo se paga en adelante a Jupiter Capitolino. Las pretensiones e ideales nacionalistas y mesiánicos son silenciadas o rechazadas en el judaísmo rabínico que pervive.

A nivel interno de la Iglesia, a partir de los años 60, se va produciendo una nueva situación. Por una parte, van desapareciendo aquellos Apóstoles, testigos de Jesús, que tenían un lugar relevante en la vida y gobierno de la Iglesia. Según la tradición atestiguada por la primera carta de Clemente (año 96), Pedro y Pablo sufrieron martirio durante la persecución de Nerón (años 64-66). De Santiago cuenta Flavio Josefo que murió lapidado en Jerusalén el 62. De otros Apóstoles, con excepción de Juan al que la Tradición le presenta al frente de una serie de comunidades de Asia Menor todavía al final del siglo I, no sabemos datos ciertos, pero es lógico suponer que a lo largo de estos años irían desapareciendo de la escena. En estas circunstancias se hace preciso encontrar medios para que no se desvirtúe o malinterprete el mensaje de Jesús y sobre Jesús, el Evangelio.

[74] Durante el reinado de Trajano (98-117) se produjeron revueltas sobre todo fuera de Palestina. Durante el reinado de Adriano (117-138), en el año 132, estalló la segunda gran rebelión en territorio palestino, capitaneada por Simón bar Kochba, que fue aplastada tras sangrientas luchas en el 135. La región quedó completamente devastada. En lugar de Jerusalén se fundó Aelia Capitolina, habitada por paganos y excluida para los judíos bajo pena de muerte.

Se debe tener en cuenta además que el mismo transcurrir del tiempo va forzando una reflexión cada vez mayor en algunos puntos doctrinales de especial importancia. Así, por ejemplo, la esperanza en la venida gloriosa y definitiva de Jesús (parusía) es objeto de una mejor comprensión. De modo que ante las interpretaciones de algunos que pensaban que la parusía sería inminente se hace necesario precisar la doctrina de Jesús al respecto: hay que estar vigilantes pues no se sabe cuándo ocurrirá. Y frente a los que negaban que Cristo fuera a venir por segunda vez, se afirma la certeza y el fundamento de esta verdad.

Simultáneamente, el crecimiento de las comunidades presenta nuevos problemas que exigen solución. La diversidad de tendencias dentro de las mismas comunidades (como las que se desprenden de la mayor o menor vinculación a la Ley de Moisés, o las que están más influenciadas por elementos de la sabiduría judeohelenista, etc., que ya se ven con claridad en muchas de las cartas del Nuevo Testamento) ponen en peligro su unidad. En esta situación conviene reafirmar esta unidad que antes estaba apoyada sobre los Apóstoles testigos y salir al paso de las doctrinas que no fueran concordes con la tradición originaria.

Por otra parte, las persecuciones que se habían desatado ya contra los cristianos en algunos lugares del Imperio y los acontecimientos en Jerusalén a partir de la revuelta del 66, que acaban con su destrucción, tienen consecuencias importantes no sólo para la comunidad judía y los cristianos de Jerusalén sino también para las comunidades judías en todo el Imperio[75]. Las relaciones con las autoridades y con los judíos se van haciendo más tensas y, por tanto, necesitadas de nuevas respuestas y actitudes.

Éstas y otras circunstancias dieron paso a lo que algunos han llamado «época subapostólica». Esta época, es decir, la década de los sesenta, se caracteriza por ser un momento de transición, o de «crisis» (en el sentido etimológico de la palabra, significando «discernimiento»), que desembocará en una consolidación de la recta doctrina y del ministerio como elementos esenciales a la Iglesia. La

[75] Muchos cristianos vieron la destrucción del Templo como un castigo de Dios por la infidelidad del pueblo judío y por la muerte de Jesús. Tenían un precedente: algunos círculos judíos habían visto en la conquista de Jerusalén por parte de Pompeyo en el 63 a.C. y en su inspección del Templo un castigo por los pecados del pueblo (cf. Salmos de Salomón 2,1.3-22); ya los mismos escritos judíos de la época lo consideraron así (cf. 2 Baruc, 4 Esdras).

situación que se fue creando hizo que en las diversas áreas geográficas se volviese a fijar la atención en los Doce y en Pedro, y se desarrollaran los ministerios para la dirección de las comunidades.

2. Desarrollo de las comunidades

Tras la destrucción de la Ciudad Santa el liderazgo de la Iglesia pasa a Roma, sede de Pedro. La comunidad de Antioquía de Siria, en especial los cristianos que estaban más vinculados al Templo y a la Ley, sufre también las consecuencias de la destrucción de Jerusalén. Se refuerza la posición de los gentiles y los judeocristianos pierden sus puntos de referencia[76]. Surge entonces el problema de la identidad de la comunidad, frente a una estructuración del judaísmo ahora renovada. En estas circunstancias se requiere dilucidar dónde radica la autoridad que puede presentar una enseñanza moral a los convertidos del paganismo. Esta situación se refleja en el Evangelio según San Mateo, que se piensa que tiene su origen en el entorno de esta comunidad de Siria. El Evangelio ofrece la solución a estos problemas presentando por una lado el plan de salvación de Dios que explica la predicación de Jesús restringida a Israel (Mt 10,5-6), y al mismo tiempo la misión universal tras los acontecimientos pascuales (Mt 28,16-20); y, por otro, que el Señor resucitado es el fundamento de una nueva comunidad y la norma de su comportamiento. Presentando la enseñanza de Jesús en el sermón de la montaña invita a los que provienen de la gentilidad a entender las exigencias morales como dimanando de Jesús, no de la Ley judía, y por otra parte, aleja el temor de los judeocristianos de un relajamiento moral. Más tarde, con Ignacio de Antioquía, aparecerá bien definida la estructura jerárquica de la comunidad con obispos, presbíteros y diáconos, que permiten el ejercicio de la autoridad y la defensa de la fe. En este mismo ambiente de Siria nacen también otros escritos como la Didaché.

En Asia Menor eran muchas las comunidades vinculadas al apóstol Pablo. Los sucesos de Jerusalén no parece afectarles, dado

---

[76] El judeocristianismo de tipo más radical queda más o menos limitado a la zona de Siria, en donde a veces dan origen a herejías judeocristianas. Así queda reflejado en algunos de los evangelios apócrifos del siglo II: el de los Nazarenos, más observantes en cuestiones legales (circuncisión y sábado), o el de los Ebionitas, que no reconocían la divinidad de Cristo. Paulatinamente van desapareciendo de la gran Iglesia.

también su carácter más universalista. Al menos las obras de Lucas (Evangelio y Hechos) escritas para estas comunidades paulinas en la década de los 60-70 muestran una situación que implica una transición pacífica del judaísmo al cristianismo. Parece que las tensiones han acabado ya y la Iglesia crece bajo el impulso del Espíritu Santo. Se hace notar además que es Pedro y no Pablo quien guió la expansión misionera con lo que se subraya el papel de Pedro como pastor de la Iglesia universal. Estas comunidades paulinas gozaron de gran prestigio en la primitiva Iglesia. Destaca la de Corinto a la que, en los años 90, escribirá también Clemente Romano.

Además de las regiones relacionadas con la actividad misionera de Pablo, en la segunda mitad del siglo I el cristianismo también se había difundido por otras regiones del Asia Menor. Así se desprende por ejemplo de la Primera Carta de San Pedro. Pero no tenemos noticias más detalladas. Debieron de ser años de intensa misión apostólica y de nuevas y numerosas conversiones, pero también de dificultades provenientes del mundo pagano, siempre hostil a la nueva fe. En este contexto surgieron asimismo las necesidades de reafirmación en la fe, ante la continua tentación de un agresivo sincretismo religioso.

Por otra parte, también en Asia Menor se encuentran a finales del siglo I cristianos vinculados al apóstol Juan. La Tradición atribuye al hijo del Zebedeo el Apocalipsis, tres cartas y un Evangelio. Todos ellos son escritos que pertenecen a un mismo ambiente vital. La Tradición lo hace remontar a unas comunidades situadas en la costa jónica, en el entorno de Éfeso. Es posible que originariamente los cristianos que fueron congregándose alrededor de la figura del apóstol Juan fueran un grupo de judeocristianos. Más tarde se le habrían añadido algunos helenistas y samaritanos (cf. Jn 4,4-42). Como consecuencia, se habría producido una ruptura con el judaísmo que daría pie a la aceptación posterior de los gentiles (reflejado en los griegos que quieren ver a Jesús en Jn 12,20-22). Todo esto pudo ocurrir en las décadas de los treinta y cuarenta. Luego este grupo de cristianos habría abandonado Palestina y marchado probablemente a Éfeso. Es allí hacia los años 90 donde se sentirá aislado del judaísmo oficial y perseguido por el poder civil como religión ilícita. Así al menos se refleja en los escritos joánicos.

La situación de los cristianos que vivían en occidente tuvo rasgos propios. La Carta a los Romanos (escrita en el invierno del 57-58) muestra que en su origen la comunidad de Roma debió de contar con un buen grupo de judeocristianos. Quizá la revuelta en Palestina

fue acentuando el carácter gentil de sus miembros. En cualquier caso la persecución de Nerón supuso un momento difícil. El Evangelio según San Marcos, redactado en la década de los 60 para cristianos que se encuentran en Roma o en sus alrededores, refleja una situación de persecución y una actitud distanciada del judaísmo oficial. Las dos Cartas de San Pedro y la Epístola a los Hebreos, que proclama a Cristo superior al Templo y al sacerdocio de Jerusalén, también suelen ser considerados testimonios de lo que era la Iglesia de Roma en la década de los sesenta y setenta. Un punto común a estos escritos es la necesidad de no tener miedo a la persecución, e incluso de reconocer en ella una señal del discípulo de Cristo, que debe imitar y sufrir en nombre de su Maestro. Se exhorta a hacer el bien, comportándose como buenos ciudadanos, y a vigilar frente a los ataques del mundo hostil para no caer en el error o en una tergiversación de la fe.

El libro de los Hechos de los Apóstoles y los otros escritos del Nuevo Testamento sólo muestran parcialmente cómo la presencia salvadora del Señor fue actuando y haciéndose visible en algunas comunidades entre las más diversas gentes y culturas. Pero el anuncio de Cristo llegó también a muchos otros lugares de los que apenas tenemos noticias. Es muy probable que en Egipto, Etiopía, Hispania, o en las nacionalidades que aparecen mencionadas el día de Pentecostés, fueran desarrollándose otras muchas comunidades cristianas[77]. En todas ellas, tanto de las que nos quedan testimonios como de las que no sabemos nada, existían unos elementos que dentro de la diversidad garantizaron la unidad de la Iglésia.

3. Elementos estructurales: jerarquía, Sagrada Escritura y regla de fe

Durante este periodo de asentamiento fueron determinándose los elementos constitutivos de la Iglesia tal y como iba a permanecer hasta el final de los siglos. Aunque lo que la va constituyendo se

---

[77] «Familias que vivieron de Cristo y que dieron a conocer a Cristo. Pequeñas comunidades cristianas, que fueron como centros de irradiación del mensaje evangélico. Hogares iguales a los otros hogares de aquellos tiempos, pero animados de un espíritu nuevo, que contagiaba a quienes los conocían y los trataban. Eso fueron los primeros cristianos, y eso hemos de ser los cristianos de hoy: sembradores de paz y de alegría, de la paz y de la alegría que Jesús nos ha traído» (B. Josemaría Escrivá, *Es Cristo que pasa*, n. 30).

puede hacer derivar del concepto amplio de «Tradición», en cuanto que la Iglesia continúa la tradición originaria de Jesús (es decir, la «traditio», la entrega de Jesús a los Apóstoles de su Evangelio, que incluye su vida y doctrina salvadora), y es esta tradición la que funda y mantiene la Iglesia, sin embargo, la Tradición se desglosa en tres elementos esenciales de los que no puede prescindir, aún más, sin los que no puede existir. Los tres elementos o fundamentos constituyentes de la Tradición son la sucesión apostólica, los libros sagrados y la tradición viva que determina la fe y la vida de la Iglesia. En el momento que se prescinde de uno de ellos los otros dos quedan inservibles y no hay Iglesia.

El ministerio apostólico: la jerarquía

La elección e institución de los Doce por parte de Cristo y su investidura con autoridad por el Espíritu Santo está en el fundamento de la Iglesia. Aunque el término «apóstol» se utilizaba en un primer momento en sentido amplio para indicar a misioneros itinerantes o mensajeros de la comunidad primitiva, se va imponiendo el significado de «testigo del Resucitado» y se acaba refiriendo a los Doce, por ser los apóstoles por antonomasia. Pablo, que ve a Cristo resucitado camino de Damasco y es enviado por Él a predicar a los gentiles, será también Apóstol, como lo será también Bernabé, por su papel misionero en los comienzos de la expansión de la Iglesia.

A medida que la Iglesia iba creciendo y se fundaban nuevas comunidades, los Apóstoles establecían a quienes estuvieran al frente de ellas. Así lo refleja Hch 14,23: «[Pablo y Bernabé] tras designar presbíteros en cada iglesia, haciendo oración y ayunando, les encomendaron al Señor, en quien habían creído». Pero en estos momentos no parece que haya que identificar el término «presbíteros» con «sacerdotes» propiamente dichos, es decir personas sagradas, tal como se entendía en la tradición hebrea y griega (*kohanim* y *hiereis* respectivamente). Son más bien *diákonoi*, «ministros», que ejercen su ministerio de diferentes maneras. Todavía no existía una uniformidad terminológica para designar los diversos ministerios. Así, por ejemplo, en la comunidad de Antioquía había «profetas y maestros» (Hch 13,1-3). En otras comunidades los dirigentes tienen nombres distintos. Incluso dentro de las mismas comunidades paulinas no existe siempre un término unívoco para referirse a los que hacen cabeza. En la Carta a los Filipenses el Apóstol saluda a los «epíscopos

y diáconos» (en sentido diferente al que tiene actualmente). En cambio en Éfeso, a juicio de Lucas, parece que los que están al frente de esa iglesia son los «presbíteros» (Hch 11,30). En las Cartas Pastorales, Timoteo y Tito son los responsables de las comunidades, y han recibido su ministerio por la imposición de las manos (1 Tm 4,14). En estas cartas se habla de la existencia de epíscopos, diáconos y presbíteros[78].

Más tarde, en la Carta a los Corintios de Clemente (año 96), se hace referencia al ministerio de los obispos y presbíteros (a quienes también se les llama «diáconos») como sucesores de los Apóstoles según las normas por ellos establecidas. Asimismo, en las Cartas de Ignacio (c. 100) aparece la Iglesia estructurada según una jerarquía en tres grados bien distintos: obispos, presbíteros y diáconos. «Seguid todos al obispo como Jesús sigue al Padre; seguid al colegio de los presbíteros como a los apóstoles; tened por los diáconos el respeto que tenéis por el mandamiento de Dios» (*A los de Esmirna*, 8). Esta jerarquía es considerada ya esencial y sin ella no se puede hablar de Iglesia (*A los trallanos,* 3,1). Al mismo tiempo, para Ignacio merece particular dignidad la iglesia de Roma, que preside en la caridad (*A los romanos*). En Policarpo de Esmirna se encuentra también la misma organización jerárquica. Aunque en estos Padres no se hace referencia a que los ministerios se reciban por la imposición de las manos, este rito (que según la tradición había practicado Jesús con los Apóstoles y éstos con sus sucesores), si no se realizaba ya entonces en todas las comunidades, paulatinamente fue extendiéndose por toda la Iglesia como modo de conferir el sacramento del orden.

Los escritos sagrados

> «La Tradición apostólica hizo discernir a la Iglesia qué escritos constituyen la lista de los Libros Santos. Esta lista integral es llamada "canon" de las Escrituras» (*CCE* 120).

Para los cristianos de la primera hora no existía el Antiguo Testamento como tal, ya que tampoco tenían el Nuevo. Los cristianos

---

[78] Es probable que la diferencia entre epíscopos y presbíteros, además de distinta procedencia (griega y judía respectivamente), radique en que presbítero indica una situación y epíscopo un oficio. Podía haber presbíteros epíscopos.

de las primitivas comunidades no tenían otras Escrituras que las Escrituras de los judíos. En ellas se encontraba la Palabra de Dios, en ellas se contenía la norma de fe y de comportamiento. Sin embargo, tras la muerte y resurrección de Cristo se dio una radical novedad a la hora de comprenderlas. Los discípulos del Nazareno entendieron que en Jesús se había cumplido todo lo que esas Escrituras anunciaban. De ahí que, junto a la autoridad de la Palabra de Dios contenida en los libros que se veneraban como sagrados, mantuvieran con mayor autoridad aún las palabras de Jesús.

Con la ayuda del testimonio de los textos sagrados, los testigos del Resucitado primero anunciaron oralmente la buena nueva de Jesús y sobre Jesús. Pero pronto, a medida que creció el número de los creyentes y aumentaron las necesidades de predicación y catequesis, fueron apareciendo textos que sirvieron como complemento. Posteriormente, a lo largo de la segunda mitad del siglo I, conscientes de que los primeros testigos iban a desaparecer, fueron redactándose a partir de materiales previos numerosos escritos que reflejaban la vida y la enseñanza de Jesús. De este modo se fue fijando por escrito la tradición oral. Al mismo tiempo, las diversas comunidades fueron conservando otros textos que habían sido escritos para sostener la fe de los cristianos, dar pautas de comportamiento, exhortar ante las dificultades, etc. Estos escritos eran copiados e intercambiados (cf. Col 4,6) y se veneraban y conservaban con especial cuidado por venir de los Apóstoles o de sus más cercanos colaboradores. Con todo, todavía no tenían la misma autoridad que las Escrituras Sagradas.

Al aumentar el número de estos libros se sintió la necesidad de hacer una selección sobre cuáles respondían a una tradición auténtica y cuáles no. Se inicia un proceso que va estrechamente unido al establecimiento de la norma de fe. Es éste un periodo de discernimiento que se realiza a la par mediante la fe y mediante los libros. La fe se apoya en unas escrituras que se reconocen como testimonio auténtico de una tradición que en última instancia se relaciona con los Apóstoles. Al mismo tiempo la fe que se vivía en la época apostólica es criterio para discernir qué escrituras son auténticas, es decir, cuáles están en conformidad con la tradición de Jesús y sobre Jesús.

Ante esta concepción de la fe y la escritura podríamos pensar que estamos ante un planteamiento cerrado, y por tanto no fundamentado: la fe determina por qué unos libros sí y otros no son auténticos, y esos libros y no otros me dicen en qué consiste la fe. Sin em-

bargo, no existe tal planteamiento. Desde el comienzo, la fe se va transmitiendo oralmente unida a ciertos escritos (cartas de San Pablo, palabras de Jesús y relatos de su vida incluyendo sus palabras), y será en torno a ellos y en armonía con ellos como la fe se va desarrollando hasta poder ofrecer una norma de discernimiento sobre sí misma.

Cuando surge una gran variedad de textos en los que laten diversas comprensiones de la fe (desde la que confiesa verdaderamente a Jesús como Dios y hombre, su nacimiento virginal, etc., hasta las que afirman que Jesús no era verdadero hombre, o que era sólo un profeta, o rechazan el drama de la Cruz), la Iglesia discierne cuáles representan una tradición auténtica, es decir, cuáles están en conformidad con la tradición de Jesús y sobre Jesús, y cuáles no, atendiendo a la originalidad de la tradición, contrastada con los escritos primigenios. Los que representan tradición auténtica son considerados apostólicos (en sentido amplio y sin excesivas exigencias críticas: Apóstoles y sus colaboradores), los otros no. Los primeros se convierten en norma, regla, canon, que se puede entender en un doble sentido: *activo*, como norma, y *pasivo*, como conjunto normativo.

El concepto de canon (regla) en sentido pasivo es la colección de libros que contiene la norma, la regla de la fe (*regula fidei*). Hemos visto hasta ahora que a lo largo de la segunda mitad del siglo I se va poniendo por escrito (en los Evangelios y Cartas) la predicación apostólica que refleja y reactiva el Evangelio. A lo largo de todo el siglo II la primitiva Iglesia será testigo del paso del *canon vivo* al *canon escrito*. Es importante anotar que este paso no es traumático sino natural: así por ejemplo, para Ignacio de Antioquía (comienzos del s. II) la autoridad es el Evangelio de Jesucristo, no importa si es oral o escrito[80]. En este proceso hay unos criterios que se pueden resumir en tres:

a. *Origen apostólico*. Se debe mostrar que un libro se leía desde la era apostólica; por tanto que lo aprobaban quienes habían recibido la predicación apostólica. Eso explica, por ejemplo, la vinculación de los evangelistas a los Apóstoles (Marcos a Pedro y Lucas a Pablo).

---

[80] Cf. *Epist ad Magnesios*, 13,1; *Ad Ephesios*, 12, 2. También Papías (cf. *Historia eclesiastica* 3,39,4) dice que confía más en las palabras orales que recibe que en las escritas, aunque después sus criterios acaben por se ingenuos (como le reprocha Eusebio).

b. *El sentido de la fe*. Es el criterio de la fe ortodoxa. La doctrina contenida en un escrito debía concordar con la que se recogía en los otros libros transmitidos desde entonces por los Apóstoles. Ningún evangelio —o escrito— podía ser aceptado como auténtico si tenía una interpretación contraria a la fe ortodoxa, especialmente en lo que se refería a la encarnación. Este criterio se pone de manifiesto por ejemplo a propósito de los evangelios que vienen de corrientes gnósticas y que niegan el valor autoritativo de los textos del Antiguo Testamento. Esta posición no coincidía con la predicación apostólica.

c. *Uso en la lectura pública*. Un libro se demostraba autoritativo si, por el uso que se había hecho de él, había arraigado en la tradición porque se había demostrado eficaz en la edificación de la fe.

Unos ejemplos nos pueden mostrar la utilización de estos criterios:

1. Nos transmite Eusebio (*Historia Eclesiástica*, 6,12.3-6) que Serapión, obispo de Antioquía visitó, por el año 190 Rhossos de Cilicia, donde la comunidad estaba en desacuerdo con la lectura oficial (pública) de un «Evangelio de Pedro». El Obispo aprobó la lectura sin leer el libro, pero más tarde, en Antioquía lo leyó y lo confrontó con los otros evangelios apostólicos y lo prohibió porque era herético. Por tanto confrontó *apostolicidad* con *ortodoxia* y de ahí su conclusión. Lo rechazó por no ser ortodoxo.

2. Otro ejemplo lo tenemos en Tertuliano (*De Baptismo*, 17,4-5). Cuenta cómo una obra ortodoxa «Hechos de Pablo» compuesta por un sacerdote de la provincia de Asia para exaltar la figura del Apóstol fue aceptada en un primer momento por muchos. Pero, cuando el sacerdote admitió que la había compuesto él, fue destituido por haber querido hacer pasar por histórico lo que era producto de su fantasía. Tenía *ortodoxia* pero le faltaba *apostolicidad*.

3. El ejemplo de muchos escritos que se consideraban también doctrina cristiana desde el inicio como la *Didaché*, las epístolas de Clemente Romano, o el Pastor de Hermas, etc. nos confirma que el criterio de uso público no bastaba. Para ser canónico tenía que ser de uso público desde la época de los Apóstoles.

Más tarde, por este carácter normativo, los escritos que se remontaban a los Apóstoles fueron equiparándose a los escritos del Antiguo Testamento, que ya tenían carácter canónico, y reconocidos

como Escritura Santa, es decir como escritos bajo la inspiración del Espíritu Santo.

Las formulaciones de la fe

Como ya se ha señalado, anterior y simultáneamente a la fijación de un conjunto de libros canónicos, la instrucción en la fe se realizaba mediante la predicación oral. La proclamación del Evangelio, el *kérigma*, consistía en el anuncio de los actos salvíficos realizados por Jesús y el significado que se les atribuyen a la luz de los escritos veterotestamentarios. Así queda recogida en los escritos de Pablo y en algunos relatos de los Hechos de los Apóstoles. Los textos más representativos son los siguientes:

1 Co 15,1-5: «Os recuerdo, hermanos, el Evangelio que os prediqué, que recibisteis, en el que os mantenéis firmes, y por el cual sois salvados, si lo guardáis tal como os lo anuncié. ¡Y si no, habéis creído en vano! Porque os transmití en primer lugar lo mismo que yo recibí: que Cristo murió por nuestros pecados, según las Escrituras; que fue sepultado y que resucitó al tercer día, según las Escrituras; y que se apareció a Cefas, y después a los doce».

Hch 8,32-38: «El pasaje de la Escritura que iba leyendo era el siguiente: *Como oveja fue llevado al matadero, y como mudo cordero ante el esquilador, así no abrió la boca. En su humillación se le negó la justicia. ¿Quién hablará de su posteridad?, ya que su vida es arrebatada de la tierra.* El eunuco le dijo a Felipe: "Te ruego que me digas de quién dice esto el profeta: ¿de sí mismo o de algún otro?" Entonces Felipe tomó la palabra y, comenzando por este pasaje, le anunció el Evangelio de Jesús. Mientras iban por el camino llegaron a un lugar donde había agua, y le dijo el eunuco: "Aquí hay agua, ¿qué impide que yo sea bautizado?" Mandó detener el carro y bajaron los dos, Felipe y el eunuco, hasta el agua. Y le bautizó».

Hch 17,2-3: «Como era su costumbre, Pablo se dirigió a ellos y durante tres sábados les estuvo argumentando con las Escrituras, explicando y probando que el Mesías debía padecer y resucitar de entre los muertos, y que "Jesús, a quien yo os anuncio, ése es el Mesías"».

Hch 18,27-28: «Cuando llegó fue de gran provecho, con la gracia divina, para los que habían creído, pues [Apolo] refutaba vigorosamente en público a los judíos demostrando por las Escrituras que Jesús es el Cristo».

En 1 Co 15,1-5, Pablo recuerda a los corintios el Evangelio predicado por los Apóstoles desde el primer momento. Este Evangelio proclama el hecho histórico de la resurrección de Jesucristo. Es el argumento supremo en favor de la divinidad de Jesús y de su misión redentora divina. La resurrección de Cristo es el dogma central de la fe

cristiana. Su importancia es tan grande, que los Apóstoles son, sobre todo, testigos de la resurrección de Jesús. La garantía de que Cristo ha resucitado la tiene el cristiano en el testimonio de las Sagradas Escrituras y en el de los Apóstoles a los que se apareció vivo y glorioso.

La narración de San Lucas en la conversión del funcionario etíope (Hch 8,26-38) y el anuncio de la Palabra realizado por Pablo (Hch 17,2-3) y por Apolo (Hch 18,24-28) también ponen de manifiesto la importancia de la Sagrada Escritura (Antiguo Testamento) para entender el mensaje de Jesús y sobre Jesús en la primitiva evangelización. La primera predicación de los Apóstoles se conduce mediante citas de los libros sagrados cuyo significado desvelan a los oyentes: Jesús cumple las condiciones para ser el Mesías esperado por Israel, porque ha padecido y resucitado de entre los muertos. Esto es lo que proclama la Escritura. Además, el anuncio de Pablo en la sinagoga de Tesalónica (Hch 17,2-3) coincide esencialmente con lo proclamado en 1 Co 15,3-5, que es un pasaje basado en tradiciones muy antiguas. Esto permite pensar que el Apóstol reproduce lo que era entonces enseñanza común cristiana sobre la condición mesiánica de Jesús y su actividad salvadora del hombre.

Como respuesta a la predicación surgieron las confesiones de fe, que se estructuraron en una, dos o tres cláusulas. En el Nuevo Testamento hay muchas de ellas. Algunas son:

Rm 1,3-4: «Jesucristo Señor nuestro, nacido del linaje de David según la carne, constituido Hijo de Dios con poder según el Espíritu de santificación por la resurrección de entre los muertos».

Rm 4,24-25: «Nosotros que creemos en Aquel que resucitó a Jesús nuestro Señor de entre los muertos, el cual fue entregado por nuestros pecados y resucitado para nuestra justificación».

1 Co 8,6: «Para nosotros, sin embargo, no hay más que un solo Dios, el Padre, de quien todo procede y para quien somos nosotros, y un solo Señor, Jesucristo, por quien son todas las cosas, y nosotros también por él».

1 Tm 2,5: «Porque uno solo es Dios y uno solo también el mediador entre Dios y los hombres: Jesucristo hombre».

1 Tm 3,16: «Unánimemente confesamos que es grande el misterio de la piedad: Él ha sido manifestado en la carne, justificado en el Espíritu; mostrado a los ángeles, predicado a las naciones; creído en el mundo, ascendido en gloria».

2 Tm 2,8: «Acuérdate de Jesucristo resucitado de entre los muertos, descendiente de David, como predico en mi evangelio».

1 P 3,18: «Porque también Cristo padeció una vez para siempre por los pecados, el justo por los injustos, para llevaros a Dios. Fue muerto en la carne, pero vivificado en el espíritu».

Otras expresiones semejantes se encuentran en otros libros del Nuevo Testamento y en los escritos de los padres apostólicos. Sin embargo, todavía no pueden identificarse como símbolos de fe rudimentarios, ya que están demasiado diversificados y no tienen paralelos. Con todo, en la primitiva Iglesia se pueden descubrir dos precedentes distintos del símbolo de fe posterior:

El primero es Mt 28,19: «Id, pues, y haced discípulos a todos los pueblos, bautizándolos en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo». Esta expresión estaría vinculada al rito bautismal e implicaría la confesión de fe trinitaria. El segundo texto es 1 Co 12,3: «Por eso os hago saber que nadie que hable en el Espíritu de Dios dice: "¡Anatema Jesús!", y nadie puede decir: "¡Señor Jesús!", sino por el Espíritu Santo», que implicaría la confesión cristológica de que Jesús es el Señor.

Ya en el siglo II aparece otra fórmula doctrinal: la Regla de fe. Consistiría en un sumario genérico de la fe cristiana, tal como se enseñaba y predicaba en las iglesias y que contenía por todas partes la misma doctrina sustancial. De estas confesiones de fe se derivarían los credos posteriores.

En resumen, podemos decir que la tradición de fe se transmite por la autoridad del Señor y la acción del Espíritu. La transmisión se hace con atención al doble polo de la fidelidad y la actualización. Se buscan criterios para discernir la derivación auténtica. Los católicos los localizan en la regla de fe de la predicación apostólica y en los escritos que surgen de ella. Los obispos como sucesores de los Apóstoles serán los garantes de la continuidad en la Tradición.

XIII. ¿Y DESPUÉS DE LA HISTORIA?

Gonzalo ARANDA

Tras haber hecho un recorrido por la historia que presenta la Biblia (historia de salvación), y haber considerado los comienzos, la formación de Israel y configuración del judaísmo, la figura de Jesús de Nazaret, y el nacimiento y desarrollo de la Iglesia, abordamos ahora el tema del final de la historia. ¿Qué nos dice la Biblia acerca de ese *final* y de su *después*?

La Biblia abarca toda la historia: de la humanidad y del universo creado. El libro del Génesis comienza con la descripción del origen del mundo y del hombre sobre la tierra, y el último libro de la Biblia, el Apocalipsis, se cierra con la visión de «un nuevo cielo y una nueva tierra, porque el primer cielo y la primera tierra habían desaparecido…», un «mundo nuevo» en el que «no habrá ya muerte, ni llanto, ni lamento, ni dolor, porque todo lo anterior ya pasó» (Ap 21,1-4). Supone una concepción lineal de la historia con un principio y un final. Ahora nos toca fijarnos en ese final: el final del mundo presente y el final de la historia humana que se viene desarrollando a lo largo del tiempo.

De ese final del mundo, que incluye el de la historia presente de la humanidad, no puede desvincularse el final de la historia singular de cada individuo. También sobre este punto la Biblia ofrece una respuesta que, dada a modo de tanteos e intuiciones en los libros del Antiguo Testamento, se afirma con claridad en los del Nuevo a la luz de la resurrección de Jesucristo: todos los hombres resucitarán el último día y los que sean hallados dignos gozarán de una vida eterna. La Iglesia afirma

esta verdad apoyada en los datos de la revelación y en la fe en que Jesús murió y al tercer día resucitó, en que vive para siempre en la gloria de Dios y en que volverá glorioso al fin de los tiempos como Señor y Juez de vivos y muertos, recapitulando en Sí todo el universo creado.

La incidencia de esta fe en la cultura europea y occidental ha sido decisiva para configurar una determinada concepción del hombre y de la vida. Si se ha entendido que cada individuo se juega su destino para después de la muerte en su irrepetible historia personal, se da una importancia trascendental a la forma de vivir en el mundo.

Por otra parte, el anunciado final de este mundo ha hecho leer numerosos acontecimientos de la historia en clave de su advenimiento inmediato: desde la caída del imperio romano, pasando por las pestes y tragedias en la Edad Media, hasta las guerras mundiales de nuestro siglo. Incluso cierto materialismo ateo cerrado a toda trascendencia, como el marxismo, ha sido guiado por la ilusión de crear un mundo nuevo donde hubiese desaparecido toda explotación, injusticia y miseria humanas. Y no faltan hoy quienes presagian un final del mundo próximo, representándolo de distintas formas, a veces con respuestas fantásticas o con pretensiones de ciencia, y otras veces, por desgracia, con consecuencias destructivas y antihumanas.

Pero al mismo tiempo y en gran medida, quizá porque se trata de algo que sobrepasa todo conocimiento experimental o racional, en nuestra cultura positivista se está produciendo en cierto modo la desaparición de ese horizonte trascendente a la historia y al mundo presente. Frente a este fenómeno la fe cristiana, apoyada en la revelación, sigue manteniendo una esperanza escatológica (referente al final), cuyas raíces y significado trataremos de exponer en esta clase. Nos detendremos primero en mostrar a grandes rasgos cómo aparecen en la Biblia las afirmaciones acerca del final del mundo y de la historia presente; y, en cuanto que tiene relación indisoluble con este aspecto, lo que concierne al final de la historia del individuo personal. Luego veremos algunos de los significados de esa esperanza de la Iglesia para la misma fe cristiana e incluso para la cultura en nuestro tiempo.

I. El final de la historia y del mundo según la Biblia

La idea de en un final de este mundo presente mediante su transformación radical o su destrucción, seguida de la aparición de un mundo nuevo, la encontramos en el pensamiento de Israel después

de la vuelta del destierro de Babilonia, acaecido en el siglo VI a.C. Para comprender cómo surge esa idea y el desarrollo que adquirirá más tarde, hay que tener en cuenta evidentemente el carácter progresivo de la revelación que reflejan los distintos libros de la Biblia, y contemplar ese proceso desde el conjunto del canon, incluido el Nuevo Testamento.

El punto de partida fue la convicción de Israel de que Dios iba a intervenir para salvar a su pueblo. Pero cómo iba a ser esa intervención y hasta dónde iba a alcanzar son aspectos que se fueron determinando a medida que avanzó la revelación hasta culminar con la venida de Cristo. Veremos primero cómo se expresó entre los profetas el anuncio de la intervención de Dios, y cómo surgió la idea del final de este mundo. Después nos fijaremos en la enseñanza de Nuestro Señor Jesucristo al respecto, y en la comprensión que tuvieron los Apóstoles a la luz de la Resurrección del Señor; nos detendremos especialmente en el mensaje del libro del Apocalipsis.

1. La futura intervención de Dios según los profetas del Antiguo Testamento

El anuncio del día del Señor

El recuerdo de una intervención portentosa de Dios que había sacado a su pueblo de Egipto y le había dado la tierra estaba enraizado en la tradición más antigua de Israel (cf. los «credos» de Dt 26 y Jos 24). Pero Dios no había olvidado a su pueblo tras llevarlo a la tierra prometida. Allí, por medio de hombres carismáticos, los profetas, se anuncia una nueva intervención divina para castigar la idolatría y para establecer en su pueblo la justicia y el derecho que los gobernantes violaban con tanta frecuencia. Es el «día del Señor» que anuncia ya el profeta Amós en el s. VIII a.C.: «El día que yo visite a Israel por sus rebeldías, dice el Señor, visitaré los altares de Betel, serán derribados los cuernos del altar y caerán por tierra» (Am 3,14); «¡Ay de los que ansían el día del Señor! ¿Qué creéis que es ese día del Señor? ¡Es tinieblas, que no luz!» (Am 5,18).

A medida que avanza la historia del pueblo y éste no se convierte sinceramente a Dios, el anuncio del día del Señor se hace más amenazador, como vemos en Sofonías, un profeta del s. VII: «¡Cercano está el gran día del Señor, cercano, a toda prisa viene! ¡Amargo

el ruido del día del Señor, dará gritos entonces hasta el más valiente! Día de ira el día aquel, día de angustia y de aprieto, día de devastación y desolación, día de tinieblas y de oscuridad, día de nublado y densa niebla» (So 1,14-15).

Estos profetas se refieren a castigos divinos que sufrirá el pueblo por alejarse de Dios (guerras y pestes). Pero el tono de estos anuncios va preparando ya el lenguaje en el que se expresará el anuncio de una intervención divina en la que sean «visitados» todos los reinos y toda la tierra. La dolorosa experiencia del destierro y las palabras de los profetas en aquellas circunstancias llevan a profundizar en las características de la futura y esperada intervención de Dios.

El profeta Jeremías, testigo del desastre de la caída de Jerusalén bajo Nabucodonosor y de la deportación a Babilonia, pronuncia palabras de consuelo y de esperanza para los desterrados pensando en «el día» (o «aquellos días») en el que Dios va a intervenir. Serán días de salvación para Israel y castigo para sus enemigos: «¡Ay! porque grande es aquel día, sin semejante, y tiempo de angustia es para Jacob; pero de ella quedará salvo» (Jr 30,7).

Se trata del anuncio de un cambio radical de la situación que vive el pueblo. Pero un cambio que se va a dar en la historia guiada por la providencia de Dios.

En el mismo sentido se expresa el profeta Ezequiel que vivió la experiencia del destierro y conoció el decreto de Ciro autorizando la vuelta. Ezequiel emplea unas imágenes mucho más audaces: la resurrección de los muertos y la re-creación del hombre: «Por eso, profetiza. Les dirás: "Así dice el Señor Dios: He aquí que yo abro vuestras tumbas; os haré salir de vuestras tumbas, pueblo mío, y os llevaré de nuevo al suelo de Israel"» (Ez 37,12). «Yo les daré un solo corazón y pondré en ellos un espíritu nuevo: quitaré de su carne el corazón de piedra y les daré un corazón de carne» (Ez 11,19).

Este profeta, líder de los sacerdotes conducidos al destierro, proyecta además una reconstrucción del Templo de Jerusalén, una restauración del culto, una partición de la tierra prometida y una renovación de Jerusalén que reflejarían verdaderamente la presencia de Dios y de su justicia. El profeta no volvió con los repatriados; pero estos llevaron consigo su mensaje y sus enseñanzas que fueron fermento, como veremos, de nuevas esperanzas y afirmaciones sobre la intervención de Dios, sobre el «día del Señor».

Unos cielos nuevos y una tierra nueva

La vuelta del destierro y la reconstrucción de Jerusalén llevan a comprender con más amplitud el poder de Dios que actúa en la historia. Los grandes imperios habían ido cayendo (Asiria, Babilonia, Persia...). Dios tiene dominio sobre los pueblos. Él es capaz de juzgar a toda las naciones y castigar el cielo y la tierra existentes:

> «Cercana está mi justicia, saldrá mi liberación, y mis brazos juzgarán a los pueblos. Las islas esperan en mí y cuentan con mi brazo. Alzad a los cielos vuestros ojos y contemplad la tierra abajo, pues los cielos como humareda se disiparán, la tierra como un vestido se gastará y sus moradores como el mosquito morirán. Pero mi salvación por siempre será, y mi justicia se mantendrá intacta» (Is 51,5-6).

Recordando las tradiciones del diluvio se anuncia un juicio divino:

> «Estalla, estalla la tierra, se hace pedazos la tierra, sacudida se bambolea la tierra. (...) Aquel día castigará el Señor al ejército de lo alto en lo alto y a los reyes de la tierra en la tierra» (Is 24,19.21).

Dios va a realizar una nueva creación, nuevos cielos y nueva tierra, a favor de Israel y Jerusalén:

> «Pues he aquí que yo creo cielos nuevos y tierra nueva, y no serán mentados los primeros ni vendrán a la memoria»; «Porque así como los cielos nuevos y la tierra nueva que yo hago permanecen en mi presencia —oráculo del Señor— así permanecerá vuestra raza y vuestro nombre» (Is 65,17; 66,22).

Jerusalén será exaltada, y en ella no habrá muerte, dice Is 25,8:

> «Consumirá a la Muerte definitivamente. Enjugará el Señor Dios las lágrimas de todos los rostros, y quitará el oprobio de su pueblo de sobre toda la tierra, porque el Señor ha hablado».

Hacia mitad del siglo V, con Esdras y Nehemías, queda establecida la configuración del judaísmo en torno a la Ley y al Templo. El libro de las Crónicas refleja la convicción de que si Israel guarda la Ley y da a Dios el culto debido en el Templo (como había hecho David) permanecería feliz en la tierra. Pero Israel seguía sometido a potencias extranjeras. Algunos profetas seguían esperando y anuncian el día del Señor que traería un castigo tremendo sobre las naciones que

oprimían a Israel, y la abundancia de bienes y la paz para Jerusalén. Así los profetas Zacarías y Joel. Esta esperanza apoyada en las palabras de los profetas se proyecta sobre un cambio radical de las cosas aquí en la tierra. No anuncian aún, sin embargo, el fin de este mundo.

El final de este mundo

La creencia en el final de este mundo material se comienza a desarrollar a partir la época de Esdras entre algunos judíos que consideran que este mundo, incluso en su orden cósmico, está tan mal que es necesario que Dios cree un mundo nuevo. Piensan que ni siquiera el Templo de Jerusalén y el culto que se da en él responden a lo que había visto y profetizado Ezequiel, y acuden a la tradición sobre el diluvio viendo en él el momento en que Dios hizo unos nuevos cielos y nueva tierra y el modelo de lo que va a ocurrir cuando Dios intervenga de nuevo. En una obra judía del s. IV a. C, el *Libro de Noé*, recogida en buena parte en una recopilación posterior que se presenta como cinco libros de Henoc (llamada *1 Henoc*, o *Henoc etiópico,* por haberse transmitido en esta lengua), el diluvio aparece como signo de la purificación de la tierra que sobrevendrá en el día del juicio. El poder de Dios está corroborado en esa obra por las visiones que Henoc tiene de los misterios de los fenómenos naturales. No sólo ha de suceder ya algo similar a lo que ocurrió en el diluvio cuando Dios purificó la tierra y puso su señal en el cielo, sino que hace falta una renovación cósmica, porque todo el orden cósmico está en desorden. Los astros, concebidos como seres vivos, cambiaron su curso al comienzo de la creación y son engañosos. De ahí la falta de armonía entre el calendario solar y lunar, y que el culto del Templo de Jerusalén, que seguía el calendario lunar, no fuese legítimo. Este mundo y la historia se ven como abocados a un destino ya predeterminado por Dios; un destino que se va a realizar de forma inmediata, y a través de terribles combates cósmicos.

En la época seléucida (197-142 a.C.), con la opresión y persecución por parte de Antíoco Epífanes, se fue avivando aquella conciencia, y en una parte de 1 Henoc correspondiente a esa época, el *Libro de los Sueños,* Henoc describe en una visión cómo la tierra es tragada por el abismo (alusión al diluvio y al juicio final por el pecado de los ángeles) (1 Hen 83-84). A esta forma de pensar se le llama «apocalíptica», porque normalmente se expone en forma de «revelaciones» celestes. Ha quedado reflejada en numerosas obras judías

inmediatamente anteriores y contemporáneas a la época de Jesús y de la redacción del Nuevo Testamento.

Según esa forma de expresarse, pero recogiendo la esperanza proclamada por profetas anteriores, algunos hicieron cálculos sobre el momento de la intervención divina. Daniel, por ejemplo, viendo que con la profanación del Templo el año 167 a.C. el mal había llegado a un límite intolerable, anuncia que la intervención se ha de dar de inmediato. Interpreta que los setenta años de los que había hablado el profeta Jeremías como tiempo del destierro (cf. Jr 29,10) son setenta semanas de años, tras las cuales va a llegar el Mesías: «Setenta semanas están fijadas sobre tu pueblo y tu ciudad santa para poner fin a la rebeldía, para sellar los pecados, para expiar la culpa, para instaurar justicia eterna, para sellar visión y profecía, para ungir el santo de los santos» (Dn 9,24-27). Entonces va a llegar la restauración definitiva de Israel, la etapa final de la historia del mundo tras haber sido dominado por los imperios neobabilónico, meda y persa, y griego, como anuncia también en la visión de la estatua construida con distintos metales (Dn 2,31-45) o en la visión de las bestias destruidas en el juicio final (Dn 7,15-28). El Dios del cielo hará surgir un reino que jamás será destruido, y este reino no pasará a otro pueblo. Para participar de ese reino los mártires resucitarán (Dn 12,1-13). «En los días de estos reyes, el Dios del cielo levantará un reino que jamás será destruido, reino que no será entregado a otro pueblo; desmenuzará y pondrá fin a todos aquellos reinos, y él permanecerá para siempre» (Dn 2,44).

Daniel utiliza imágenes de los antiguos profetas, como aquella sobre la «resurrección» del pueblo, con perspectivas de futuro inmediato en el que Dios impondrá su reino definitivamente. Pero no anuncia el fin de este mundo como otras obras apocalípticas de su tiempo y posteriores.

Según una obra al parecer contemporánea a la redacción del Nuevo Testamento, el *Libro de las Parábolas de Henoc*, recogida asimismo en 1 Henoc, sólo al final de los tiempos se manifestará gloriosamente el Mesías; esta manifestación será a la manera de la del Siervo del Señor descrita en Is 52-53, pero se añade que él castigará a los pecadores (identificados con los poderosos) junto con los ángeles rebeldes, y exaltará a los justos, entre los que se contarán los gentiles convertidos, resucitándoles para que vivan en una tierra transformada (1 Hen 50-51). Ahí se habla de la resurrección de todos los muertos para el juicio: «En aquellos días la tierra y el infierno (los infiernos) restituirán lo que se les ha confiado y el reino

de los muertos restituirá lo que debe. El Elegido separará de entre ellos los santos y justos, porque habrá llegado el día en que éstos se salven. El Elegido se sentará aquel día en su trono y todos los secretos de la sabiduría saldrán de su boca, porque el Señor de los espíritus se los ha confiado y lo ha glorificado. En aquellos días los montes saltarán como cabritos, y las colinas como corderos de leche y todos serán ángeles del cielo. Su rostro brillará de alegría, la tierra se alegrará y los justos morarán en ella, los elegidos pasearán por ella» (1 Hen 51).

Para algunos autores de la época de Jesús que muestran tendencia apocalíptica, el mundo está tan corrompido, que no tiene arreglo; no tiene más futuro que su desaparición, con la creación por parte de Dios de unos cielos y tierra nuevos. El reino de Dios según ellos será instaurado cuando Dios destruya este mundo y haga un mundo nuevo en el que reine el Mesías. Para otros autores en cambio, se dará una transformación radical con la instauración en este mundo de un reino regido directamente por Dios en el que haya desaparecido el mal y todos los pueblos estén sometidos a Israel. Las representaciones sobre el final son por tanto muy variadas y algunas de las ellas aparecen en el Nuevo Testamento para expresar el mensaje de esperanza cristiano. Pero éste está enraizado en las palabras de Jesús y tiene como fundamento el acontecimiento histórico de su muerte y resurrección. Bajo esta luz se comprende la escatología cristiana, aunque muchas cosas concretas, como por ejemplo la forma en que resucitarán los muertos, o como será el mundo tras la renovación universal, quedan todavía en el misterio.

2. El anuncio de Jesús acerca del fin del mundo

Jesús vive en la cultura judía de su tiempo y habla con los términos y categorías propios de esa cultura. Sin embargo, su mensaje y su vida trascienden los modelos que existían. Veamos cómo aparece en los evangelios lo referente al fin del mundo y de la historia humana (también de la vida del hombre tras la muerte).

La predicación del reino de Dios

Según los Evangelios sinópticos, la enseñanza de Jesús está centrada en la llegada del «Reino de Dios». Esta expresión, propia de la predicación de Jesús, pero enraizada en la religiosidad y esperanza

judía, atañe tanto a la vida del hombre en la tierra como a su destino tras la muerte, tanto al desarrollo de la historia y del mundo como al final futuro.

La proclamación más original de Jesús es que el Reino de Dios ha llegado con su presencia y sus obras: «Si yo expulso los demonios por el Espíritu de Dios, es que el Reino de Dios ha llegado a vosotros» (Mt 12,28). Pero el Reino de Dios que Jesús anuncia es muy diferente del que proponían las corrientes apocalípticas de su tiempo centradas en el predominio político de Israel. «El Reino de Dios no viene con espectáculo; ni se podrá decir: "Mirad, está aquí", o "está allí"; porque, daos cuenta de que el Reino de Dios está ya en medio de vosotros» (Lc 17,20-21).

El sentido del desarrollo de la historia y su final queda expresado en algunas parábolas del Reino, como las de la semilla que va creciendo hasta que se recoge la cosecha (Mt 13,24-30.36-43). Jesús ve su realización de manera progresiva, que culmina en la recolección final por parte de Dios. De esta forma Jesús enseña ya el carácter transitorio de esta etapa del mundo y anuncia que incluso el Templo de Jerusalén será destruido (Mt 24,1-2).

Enseñanza de Jesús sobre el fin del mundo

Los discípulos de Jesús participaban de la inquietud apocalíptica que predominaba en algunos ambientes judíos de su tiempo. En el evangelio se cuenta que «estando él sentado en el Monte de los Olivos, se le acercaron sus discípulos a solas y le preguntaron: "Dinos cuándo ocurrirán estas cosas y cuál será la señal de tu venida y del final del mundo". Jesús les respondió: "Mirad que no os engañe nadie. (...) Cuando veáis la abominación de la desolación, que predijo el profeta Daniel, erigida en el lugar santo —quien lea, entienda—, entonces los que estén en Judea, que huyan a los montes; quien esté en el terrado, que no baje a tomar nada de su casa; y quien esté en el campo, que no vuelva atrás para tomar su manto. (...) Inmediatamente después de la tribulación de aquellos días, el sol se oscurecerá y la luna no dará su resplandor, y las estrellas caerán del cielo y las potestades de los cielos se conmoverán. Entonces aparecerá en el cielo la señal del Hijo del Hombre, y en ese momento todas las tribus de la tierra romperán en llantos. Y verán al Hijo del Hombre que viene sobre las nubes del cielo con gran poder y gloria"» (Mt 24,3.15-17.29-30).

A las preguntas ansiosas de los discípulos sobre el cuándo y el modo en que llegará el final, Jesús no responde realmente. En cuanto al momento del fin las palabras de Jesús son tajantes: «Nadie sabe de ese día y de esa hora: ni los ángeles de los cielos, ni el Hijo, sino sólo el Padre» (Mt 24,36; Mc 13,32). Ese momento está en el misterio de Dios. La respuesta de Jesús se refiere a la historia, al tiempo que ha de transcurrir antes del fin. Antes de que ocurra es necesaria la perseverancia en la fe en él (Mt 24,4-13), la tarea de predicar el evangelio (Mt 24,14) y la vigilancia (cf. Mt 24,13.42-44; Mc 13,33-37; etc.).

En cuanto al modo en que Jesús presenta ese final, hay que reconocer que lo hace según el lenguaje propio de los apocalípticos de su tiempo. Por un lado proyecta al final engrandecidos los dramas de la historia humana: para los judíos, la destrucción del Templo y de Jerusalén (Mt 24,15-22); para los seguidores del Mesías (los cristianos), la tentación de abandonar la fe en Él (Mt 24,23-26). Por otra parte, Jesús recoge las metáforas proféticas, desarrolladas en la apocalíptica, referentes a la transformación del mundo creado (Mt 24,29) y a la forma de realizarse el juicio de Dios (Mt 24,30-31).

Pero el mensaje de Jesús es muy distinto del de los apocalípticos. Él no predice tiempos ni momentos, sino que une la llegada del Reino a su presencia entre los hombres, y a su acción. Y al mismo tiempo habla del Reino como la manifestación suya en gloria al final de los tiempos. La conclusión es que el Reino de Dios comienza con la venida, muerte y resurrección de Jesús. Tiene una dimensión metahistórica de juicio personal sobre cada hombre, por lo que cada uno debe estar vigilante (cf. Mt 24,32-44 y luego las parábolas de la vigilancia en Mt 25). Tiene además una dimensión futura que concluirá con la recogida de la cosecha y la venida gloriosa del Hijo del hombre (Parusía).

A la pregunta que le hace Judas, no el Iscariote, sobre cuándo tendrá lugar la manifestación mesiánica de Jesús, éste responde exhortando a la comunión con Él (Jn 14,22-31). Y en cuanto al Reino del Mesías, Jesús aclara que no es de este mundo (Jn 18,36-37).

3. La esperanza del final en la Iglesia apostólica

Para los Apóstoles, testigos de la resurrección y glorificación de Cristo, y recordando sus palabras, el tiempo del fin coincide con el del retorno del Señor. En el Nuevo Testamento se nos ha guardado

fijada en arameo la oración con que pedían esta venida: *Maranatha* (1 Co 16,22; Ap 22,20). Con la resurrección de Cristo han comenzado los tiempos escatológicos. No se retrasa la segunda venida del Señor: Dios es paciente y da tiempo a la conversión.

Enseñanzas de los Apóstoles en sus cartas

Los Apóstoles y los hagiógrafos del Nuevo Testamento pensaban y se expresaban también con categorías apocalípticas, y las utilizaron con frecuencia para hablar de su fe y su esperanza. Pero esta fe y esperanza no están fundadas en visiones o elucubraciones apocalípticas, sino en Jesucristo, muerto y resucitado. La «plenitud de los tiempos», es decir, el momento culminante de la historia humana, ya ha llegado: cuando Dios ha enviado a su Hijo nacido de una mujer... para rescatarnos del poder del pecado y de la muerte y darnos la filiación adoptiva (cf. Ga 4,4). Estamos, como dirá el autor de la carta a los Hebreos, en la etapa final, en la que Dios, que habló antiguamente por los profetas, nos ha hablado por su Hijo (Hb 1,1-4).

Es cierto que los Apóstoles utilizan también el lenguaje apocalíptico —no podía ser de otra manera—; pero sobre todo proclaman unos acontecimientos que ya han sucedido. San Pablo, por ejemplo, se sirve de temas comunes en la apocalíptica para presentar el ser y la obra de Cristo como el nuevo Adán, que da inicio a una nueva humanidad (Rm 5), de modo parecido a cómo en los libros de Henoc se hablaba en visión de futuro acerca del Mesías, que tendría los rasgos de Adán.

Los Apóstoles, en sus escritos, no se detienen en hacer cálculos sobre el momento de la vuelta del Señor. Vemos cómo San Pablo, en sus primeras cartas, parece suponer que él todavía estará vivo cuando el Señor vuelva: «Nosotros», dice, «los que quedemos hasta la venida del Señor...» (1 Ts 4,15; cf. 1 Co 15,51-53); pero ya en esa misma carta reconoce que nadie sabe el tiempo ni el momento, por lo que hay que estar vigilantes (1 Ts 5,1-3). En las cartas posteriores, la atención de San Pablo se centra en explicar el señorío de Cristo sobre vivos y muertos (Rm 14,9), y sobre el cosmos y la historia (Ef 4,10; 1 Co 15,24. 27-28); enseña que Cristo ha vencido ya en su raíz a los poderes del mal, al pecado y a la muerte, y ha dado al hombre la posibilidad de incorporarse a su victoria al ser sacramentalmente insertado en su muerte y resurrección (Rm 6). En Cristo encuentra su «recapitulación», es decir, su plenitud y cumplimiento trascen-

dente, la historia de la humanidad e incluso toda la creación (Ef 1,10). Pero también San Pablo advierte que antes de esa recapitulación universal, la humanidad habrá de pasar por terribles pruebas (2 Ts 2,1-4). Por lo que toca a la resurrección de los muertos, San Pablo la ve ahora fundamentada en la resurrección de Cristo, y como consecuencia de nuestra incorporación a Él por el Bautismo (Rm 6; 1 Co 15). En cuanto a la forma de la resurrección de los cuerpos, cuando el Apóstol se plantea directamente la cuestión, viene a concluir que los cuerpos serán transformados a imagen del hombre celeste, es decir, de Cristo (1 Co 15,49).

También el apóstol San Pedro expresa su convicción de que «el final de todas las cosas está cerca» (1 P 4,7). Pero de ello deduce que el cristiano debe vivir con sobriedad, dedicado a la oración y con un amor intenso a los demás (1 P 4,1-11). En la segunda carta escribirá que «no tarda el Señor en cumplir su promesa, como algunos piensan; más bien tiene paciencia con vosotros, porque no quiere que nadie se pierda, sino que todos se conviertan» (2 P 3,9).

San Juan, en su primera carta, afirma que ya hemos llegado a ser hijos de Dios, pero que «aún no se ha manifestado lo que seremos. Sabemos que, cuando él se manifieste, seremos semejantes a Él» (1 Jn 3,2).

En resumen, la fe en Jesucristo y en su próxima venida que tienen los Apóstoles rompe los esquemas de la apocalíptica: se fundamenta en los acontecimientos pascuales, y la espera de la Parusía va unida a la misión de transformar el mundo mediante la fuerza del Evangelio.

El mensaje del Apocalipsis frente al de los Apocalipsis judíos de su tiempo

Comencemos dando la clave de lectura para comprender el Apocalipsis de San Juan: Aunque las fuerzas del mal luchan todavía contra la Iglesia durante el tiempo de la historia, Cristo ya las ha vencido y, al final, se manifestará el triunfo de Dios y la Iglesia aparecerá con la gloria de Cristo.

Desde el punto de vista literario el Apocalipsis es modelo de literatura apocalíptica, pero en cuanto al mensaje que trasmite, difiere profundamente de los apocalipsis judíos de su época. Se parece a éstos en que se presenta como una Revelación, otorgada por Dios a través de visiones y viajes celestes. Pero ahora es la Revelación-Tes-

timonio de Jesucristo a través de uno de sus Apóstoles, Juan (Ap 1,1-3). Como otros apocalipsis, el de San Juan contiene lo que va a suceder «pronto». Pero lo que va a suceder es consecuencia y culminación de lo que ya ha sucedido (la victoria de Cristo resucitado bajo la imagen del Cordero degollado) y de lo que está sucediendo (el reinado de Cristo en los cielos y la adoración que se le tributa, así como la paciencia y la oración de los santos).

Otros apocalipsis presentan el final como algo inmediato, tras sintetizar en períodos la historia anterior, o hacen cálculos numéricos para señalar el momento preciso. En cambio, el «pronto» del Apocalipsis de San Juan no aparece así de inmediato ni de concreto. San Juan utiliza el procedimiento de presentar series de siete intervenciones divinas bajo varios simbolismos: el de la apertura de los siete sellos, el del sonar de las siete trompetas, el del derramarse de las siete copas, y el de la contemplación de siete visiones. Cada serie de intervenciones enlaza con la anterior, pero no siguiendo un orden cronológico, sino más bien presentando en cada una de ellas el entero acontecimiento salvífico. Las escenas se superponen unas a otras. La tensión se da entre el presente actual y el final futuro que, aunque aparece en toda su grandiosidad en los tres últimos capítulos (Ap 20,7-22,5), ya está presente en cada una de las escenas. En otros apocalipsis no hay espacio para un tiempo prolongado de la historia entre el momento en que se pronuncia el oráculo y el final. En el Apocalipsis de San Juan, sí: el simbolismo del «un tiempo, dos tiempos y medio tiempo» significa el proceso de la historia: es la mitad de siete que significa el acabamiento. El «reino de mil años» indica que Cristo estará siempre protegiendo a los suyos.

Otros apocalipsis judíos se dirigen a Israel como pueblo elegido, el de San Juan se dirige a la Iglesia en su conjunto, representada en las siete iglesias a las que envía sus cartas. Es Cristo, vivo y glorioso, quien habla en la liturgia a su Iglesia que sufre persecución (Ap 1,4-20) y que experimenta las tentaciones (el culto al emperador y riesgo de pervertir el Evangelio). Cristo y sus promesas son la respuesta a los anhelos y a los problemas que se plantean en cada Iglesia. Las siete cartas acaban con la promesa de Cristo «al vencedor». Todas las promesas se refieren a una salvación escatológica y trascendente, no intramundana: entrada al paraíso (Ap 2,7); no sufrir la «muerte segunda» (Ap 2,11); entrada al banquete (piedrecita con el nombre nuevo) (Ap 2,17); participación del poder regio de Cristo, citando el Salmo 2,9: «Las regirá con cetro de hierro» (Ap 2,26-28); el cielo representado en las vestiduras blancas y el nombre anotado

en el libro de la vida (Ap 3,5); comunión con Dios y con los santos (Ap 3,12); participación de la realeza de Cristo (Ap 3,21).

Como en otros apocalipsis, también en el de San Juan son presentados los enemigos de Dios. Pero mientras que en otras obras judías se dan rasgos de personajes y hechos concretos, en el Apocalipsis de San Juan, en cambio, se emplean símbolos como el de la Bestia, el falso profeta o la ciudad prostituta que quedan abiertos para significar distintos enemigos de Dios y de los hombres a lo largo de la historia de la Iglesia. En otros apocalipsis el motivo para la intervención definitiva de Dios es que los judíos cumplen la Ley, o que los perseguidores se han sobrepasado en oprimir al pueblo. En el Apocalipsis de San Juan son sobre todo las oraciones de los santos que suben hasta el trono de Dios.

Resumiendo, podríamos condensar así la enseñanza del Apocalipsis: ha comenzado la lucha final entre Jesucristo y los cristianos de una parte, y Satanás y las fuerzas del mal de otra. Jesucristo ya ha vencido, pero quiere hacer partícipes de su victoria a los elegidos. Por eso, la lucha continúa, aunque el cristiano sabe cual será el desenlace. En esta guerra no cabe la indiferencia. Aunque parece que triunfan los poderes contrarios a Dios, el vencedor es Jesucristo y, con Él, la Iglesia, que, al final de los tiempos, aparecerá esplendorosa en un mundo nuevo. Entretanto, el cristiano saborea ya esa victoria en la liturgia, y está llamado a dar el mismo testimonio que Jesús, resistiendo positivamente, incluso hasta dar la vida, frente a los poderes totalitarios que suprimen a Dios de la sociedad para ocupar su puesto, y persiguen a quienes no se les someten.

La certeza de esa victoria la tiene el cristiano por la fe en que Cristo ya venció la muerte al resucitar de entre los muertos, y en que en ese acontecimiento histórico comenzó un proceso de salvación que culminará en el *ésjaton*, es decir, al final de este mundo presente.

La historia y su final según el Apocalipsis de San Juan

El Apocalipsis es un grito de fe y de esperanza, y una exhortación a la fidelidad en cualquier situación en la que la prepotencia humana o el materialismo pretende anular la libertad espiritual. El mal en la historia adquiere siempre formas totalitarias suplantando a Dios. El imperio romano o cualquier potencia, política o ideológica, avasalladora de la libertad está representada en la bestia y el pseudoprofeta que actúan como instrumentos del diablo (cf. Ap 13). En tal

situación —que recorre toda la historia humana— la Iglesia goza de una fuerza y una libertad que sólo le viene de Dios, pues ella es el «reino de sacerdotes que reina sobre la tierra» (Ap 5,10).

Lo que se está preparando es un mundo nuevo, distinto, en el que la humanidad alcanzará su destino: la comunión con Dios (Ap 21,3). Ese mundo será don de Dios, como la creación misma (un mundo nuevo: Ap 21,6); pero al mismo tiempo «herencia del hombre vencedor» (Ap 21,7). Ha comenzado ya para el cristiano que reconoce a Cristo vencedor y se adhiere a Él por el Bautismo (Ap 22,12-15). Y en la Eucaristía, pregustando el mundo nuevo de comunión con Dios y los hermanos, clama con el Espíritu: «Ven Señor Jesús» (cf. Ap 22,16-20). No se siente el cristiano ajeno a este mundo, sino más bien enviado a prepararlo para su transformación, amándolo como Cristo, y poniendo a Jesucristo en la cima de todas las actividades humanas.

Uno de los pasajes que más ha influido en la representación del fin del mundo es el de Ap 20,1-21,1:

> «Vi a un ángel que bajaba del cielo, con la llave del abismo y una gran cadena de la mano. Apresó al dragón, la serpiente antigua, que es el Diablo y Satanás, y lo encadenó durante mil años. (...) Vi también unos tronos; a los que se sentaron en ellos se les dio potestad de juzgar. (...) Cuando se hayan cumplido los mil años, Satanás será soltado de su prisión, y saldrá a seducir a las naciones que hay en los cuatro ángulos de la tierra, a Gog y a Magog, y a reunirlos para la guerra. Y su número es como la arena del mar. (...) Pero bajó fuego del cielo y los devoró. Y el Diablo, el seductor, fue arrojado al estanque de fuego y azufre (...). Vi un gran trono blanco y al que estaba sentado en él. Ante su presencia huyeron la tierra y el cielo, y no dejaron ningún rastro. Vi un cielo nuevo y una tierra nueva, pues el primer cielo y la primera tierra desaparecieron, y el mar ya no existe».

Los «mil años» se encuentran en el septenario de las visiones finales, de las que la primera presenta a Cristo Rey (Ap 19,11-16); la segunda expresa la amenaza a los perversos (Ap 19,17-18); la tercera, los combates de los cristianos contra los poderes del imperio y el fracaso de éste (Ap 19,19-21); la cuarta, la Redención de Cristo como victoria frente al Diablo al que se le ha privado de poder en la historia humana, mil años (Ap 20,1-3); la quinta, la condición de los cristianos en la historia, los mil años, y las tentaciones finales (Ap 20,4-10); la sexta, el juicio de todos los hombres, vivos y muertos (Ap 20,11-15); y la séptima, la situación final en la Jerusalén celestial (Ap 21,1-22,15). El reino de mil años se refiere por tanto a la historia después de la Redención llevada a cabo por Jesucristo; es un número simbólico.

II. Significado del fin del mundo para nuestro tiempo

Vamos a fijarnos en la enseñanza más autorizada de la Iglesia en nuestros días, en los documentos del Concilio Vaticano II. El tema aparece como perteneciente a la fe y a la esperanza de la Iglesia en la Constitución dogmática *Lumen Gentium* (cap. VII), y relacionado con otros aspectos, como el del sentido de la historia y de la actividad humana, en la Constitución pastoral *Gaudium et Spes* (nn. 14-18; 38-39). Ciertamente el Concilio asume la enseñanza anterior de la Iglesia; pero al mismo tiempo se plantea cuestiones en cierto modo nuevas y las expone con un lenguaje más acomodado a nuestro tiempo y a nuestra cultura.

En la Constitución dogmática sobre la Iglesia, el Concilio expone cómo se ve la Iglesia a sí misma: su origen y fundamento, su naturaleza y constitución, y la condición de sus diferentes miembros. En el capítulo VII, presenta cuál es su meta última y cómo se va consiguiendo. Esta meta no es otra que la plena unión con Jesucristo, su Señor. Ya el título mismo de ese capítulo VII refleja con claridad la visión que la Iglesia tiene de sí misma: «Indole escatológica de la Iglesia peregrina y su unión con la Iglesia celestial». Las afirmaciones más importantes para el tema que nos ocupa serían las siguientes:

La Iglesia espera llegar a su perfección no en la historia, sino al final de los tiempos. Se dice en efecto que «no será llevada a su plena perfección sino "cuando llegue el tiempo de la restauración de todas las cosas" (Hch 3,21) y cuando, con el género humano, también el universo entero, que está íntimamente unido con el hombre y por él alcanza su fin, será perfectamente renovado (cf. Ef. 1,10; Col 1,20; 2 P 3,10-13)». Se recogen dos expresiones de la Biblia: «restauración» y «recapitulación» que indican la culminación de la obra de Jesucristo, que todavía no se ha producido. (*Lumen Gentium*, n. 48). Pero ese final de los tiempos ya ha comenzado con la vida, muerte y resurrección de Cristo y se manifiesta en la santidad, verdadera aunque imperfecta, de los miembros de la Iglesia. Esta lleva aún consigo la imagen de este mundo que pasa (*ibid.*).

En la Constitución sobre la Iglesia en el mundo actual, de carácter pastoral y de diálogo con la cultura moderna, la Iglesia presenta asimismo la visión con la que contempla la historia humana y el universo entero. En lo que toca al fin del mundo, en *Gaudium et*

Spes se plantea la relación entre la fe cristiana que tiene una dimensión escatológica y el desarrollo de la historia impulsada por la actividad humana.

Una primera respuesta es que el misterio pascual, comienzo de los tiempos escatológicos, lleva al cristiano a actuar movido por el amor y a esforzarse en conseguir la fraternidad universal. Así dice el n. 38 que la actividad humana se perfecciona precisamente en el misterio pascual, pues Cristo nos revela que «Dios es amor (1 Jn 4,8), a la vez que nos enseña que la ley fundamental de la perfección humana, es el mandamiento nuevo del amor. Así, pues, a los que creen en la caridad divina les da la certeza de que abrir a todos los hombres los caminos del amor y esforzarse por instaurar la fraternidad universal no son cosas inútiles».

Pero además, como segunda respuesta dice que la esperanza escatológica debe avivar la preocupación por perfeccionar este mundo (*Gaudium et Spes*, n. 39), pues, aunque ignoramos el cuando y el cómo, lo sembrado en debilidad y corrupción se revestirá de inmortalidad y permanecerán la caridad y sus frutos.

La espera de una tierra nueva no debe amortiguar, sino más bien avivar, la preocupación de perfeccionar esta tierra, donde crece el cuerpo de la nueva familia humana, el cual puede de alguna manera anticipar un vislumbre del mundo nuevo.

Los cristianos debemos llevar a cabo esta apasionante tarea. Debemos esforzarnos por encontrar a Dios en el lugar en el que nos encontramos y transformarlo mediante el ejercicio de las virtudes cristianas, encarnando en nuestra vida la vida de Cristo. Las circunstancias de la vida humana, el trabajo y la vida familiar y social, los afectos, los dolores, todo adquiere en Cristo un nuevo y definitivo sentido. En esta línea bien pueden servirnos para concluir las palabras del fundador de esta universidad, el Beato Josemaría Escrivá, en la homilía pronunciada a pocos pasos de aquí, delante de la entrada de la biblioteca, el 8 de octubre de 1967:

> «Necesita nuestra época devolver —a la materia y a las situaciones que parecen más vulgares— su noble y original sentido, ponerlas al servicio del Reino de Dios, espiritualizarlas, haciendo de ellas medio y ocasión de nuestro encuentro continuo con Jesucristo. (...) El auténtico sentido cristiano —que profesa la resurrección de toda carne— se enfrentó siempre, como es lógico, con la *desencarnación*, sin temor a ser juzgado de materialismo. Es lícito, por tanto, hablar de un *materialismo cristiano*, que se opone audazmente a los materialismos cerrados al espíritu. (...) Os aseguro, hijos míos, que cuando un cristiano desempeña con amor lo más intranscendente de las

acciones diarias, aquello rebosa de la trascendencia de Dios. Por eso os he repetido, con un repetido martilleo, que la vocación cristiana consiste en hacer endecasílabos de la prosa de cada día. En la línea del horizonte, hijos míos, parecen unirse el cielo y la tierra. Pero no, donde de verdad se juntan es en vuestros corazones, cuando vivís santamente la vida ordinaria...» (B. Josemaría Escrivá, *Conversaciones*, nn. 114-116).

APÉNDICE

ESQUEMA CRONOLÓGICO DE LA BIBLIA

CRONOLOGÍA	HISTORIA BÍBLICA	LIBRO BÍBLICO*
II milenio a.C.	Época patriarcal: Abrahán Isaac Jacob Historia de José	Génesis
XIII-XII a.C. Dominación de Egipto	Éxodo: Moisés y la liberación de Egipto Peregrinación por el desierto	Éxodo Números Levítico Deuteronomio
XII a.C. Invasión de los pueblos del mar	Entrada y establecimiento en la tierra de Canaán	Josué Jueces
XI-X a.C. Reinos arameos Comercio en el Mediterráneo	La monarquía: Saúl David Salomón División del reino (931 a.C.): Reino del Norte (Israel): capital Samaría Reino del Sur (Judá): capital Jerusalén	I y II Samuel I y II Reyes I y II Crónicas
IX-VII a.C. Dominación asiria: Sargón II	Caída de Samaría (722 a.C.) Reinado de Ezequías (716-687 a.C.) Reforma de Josías (622-609 a.C.)	I y II Reyes II Crónicas Amós Oseas Isaías Miqueas Daniel
VII-VI a.C. Dominación babilónica: Nabucodonosor	Caída de Jerusalén (587 a.C.) Destrucción del Templo Destierro en Babilonia (587-537 a.C.)	II Reyes II Crónicas Jeremías Isaías (II) Ezequiel
VI-IV a.C. Dominación persa: Ciro Darío	Restauración de Jerusalén Reconstrucción del Templo (520-515 a.C.) Misión de Nehemías Misión de Esdras	Isaías (III) Esdras-Nehemías Ageo Zacarías
IV-III a.C. Dominación griega: Alejandro Magno Helenismo: Época tolomea (Egipto)	Comienza helenización de Palestina Traducción de los "Setenta" (siglos III-II a.C.)	Qohélet
III-II a.C. Helenismo: Época seléucida (Siria) Dinastía Asmonea	Antioco IV Epífanes y la rebelión macabea Fariseos, esenios, saduceos Apocalíptica	I y II Macabeos Daniel Eclesiástico Sabiduría
I a.C.- I d.C. Dominación romana: Herodes el Grande Herodes Antipas Herodes Agripa I Herodes Agripa II	Nuestro Señor Jesucristo Nacimiento y expansión de la Iglesia	Nuevo Testamento

* Los libros que aquí se indican contienen algunos de los acontecimientos referidos en la columna anterior, aunque hayan sido escritos más tarde.

REYES DE ISRAEL DESDE LA MUERTE DE SALOMÓN HASTA LA CAÍDA DE JERUSALÉN

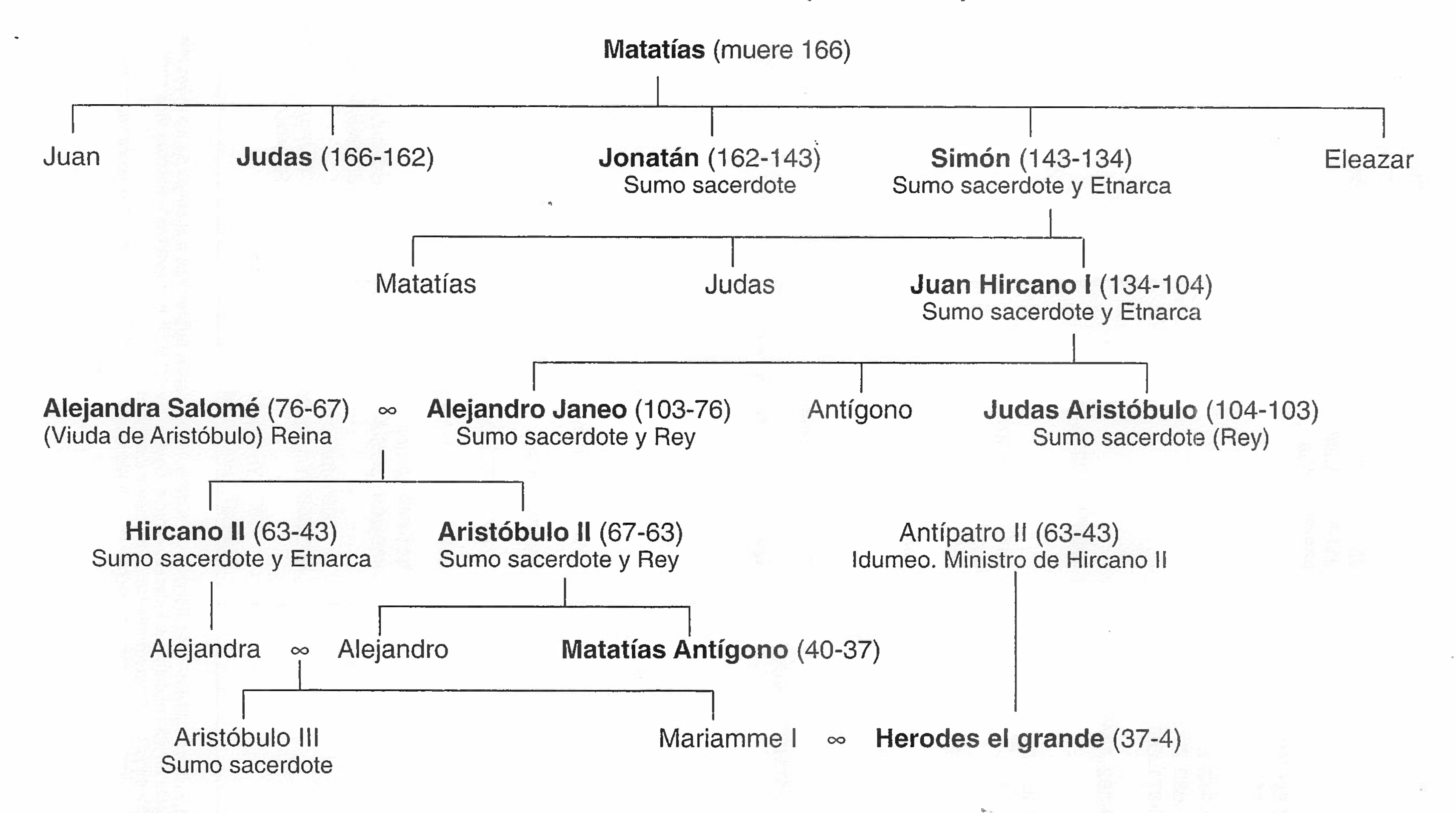
REINO DE ISRAEL	REINO DE JUDÁ	LIBRO BÍBLICO*
931-907 Jeroboam	**931-911** Roboam	1 Reyes - 2 Crónicas
	911-908 Abiam	
	908-867 Asá	
907-906 Nadab		
906-883 Basá		
883-882 Elá		
882 Zimrí		
882-871 OMRÍ		
873-852 AJAB		
	870-846* JOSAFAT	
		2 Reyes
852-851 Ocozías		
851-842 Joram	**851-843*** Joram	
	843-842 OCOZÍAS	
842-814 Jehú	**842-836** Atalía	
	836-798 Joás	
817-800*Joacaz		
800-784 Joás		
	798-769 Amasías	
788-747*JEROBOAM II		
	785-733* AZARÍAS (UZÍAS)	
		Amós
747 Zacarías		
747 Salum		
742-737 Menajem		Oseas
737-735 Pecajías		Miqueas
735-732 Pecaj	**759-743*** Jotam	Isaías
732-724 Oseas	**743-727*** Ajaz	
	727-698 EZEQUÍAS	
	698-642 Manasés	
	641-640 Amón	
	639-609 JOSÍAS	Sofonías
		Jeremías
	609 Joacaz	
	608-598 Yoyaquim	Nahum
		Habacuc
	597 Yoyaquim	
	596-587 Sedecías	

—Los libros bíblicos de la columna de la derecha contienen referencias a la época de los reyes mencionados en las columnas anteriores, aunque algunos de estos libros hayan sido escritos más tarde.

—Se señalan en mayúscula los reyes más importantes.

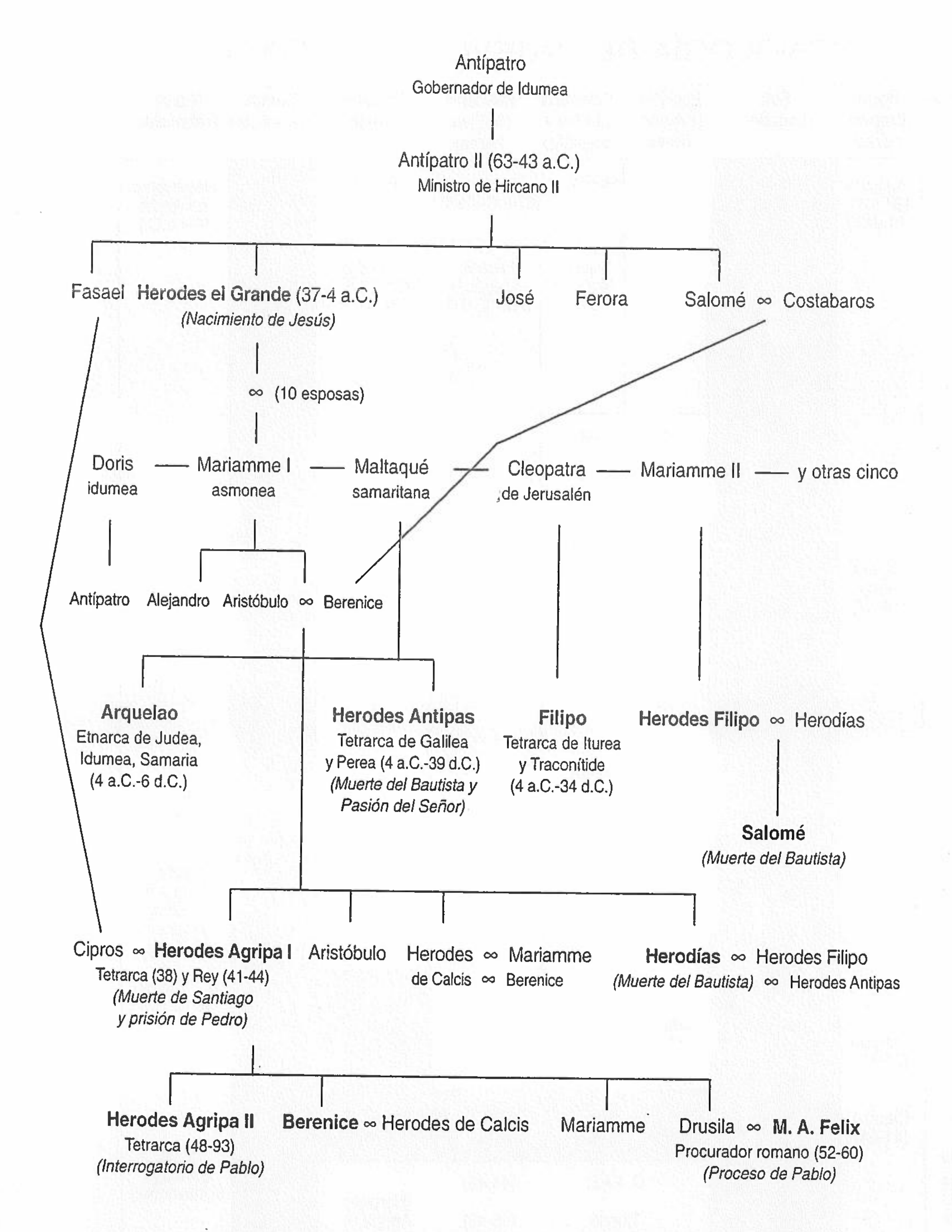
—Los asteriscos en algunas fechas de reinado indican que se incluyen los años de corregencia.

DINASTÍA ASMONEA (165-4 a.C.)*



* Se señalan en negrita los que estuvieron constituidos en autoridad.

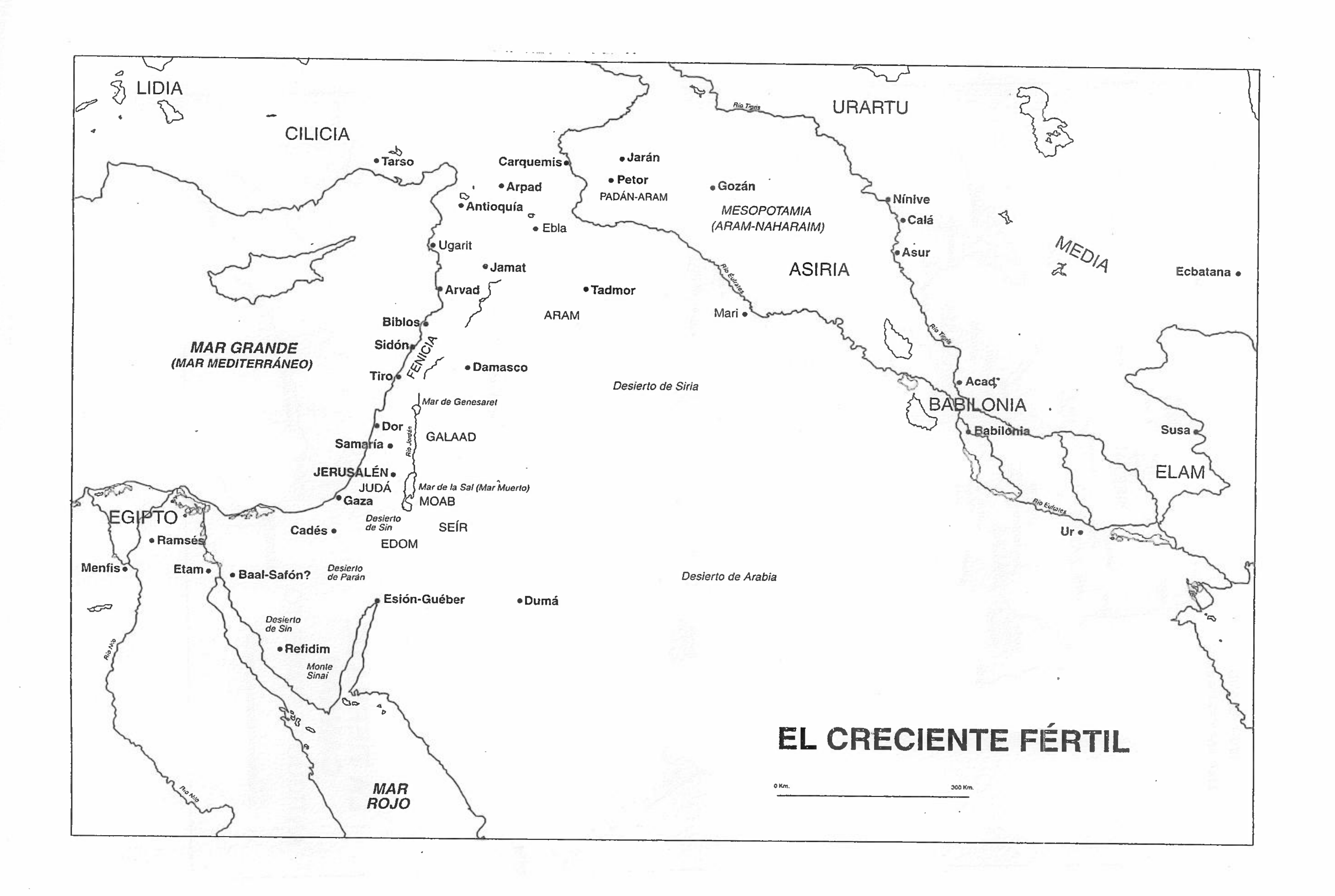
DINASTÍA HERODIANA (65 a.C. - 95 d.C.)*



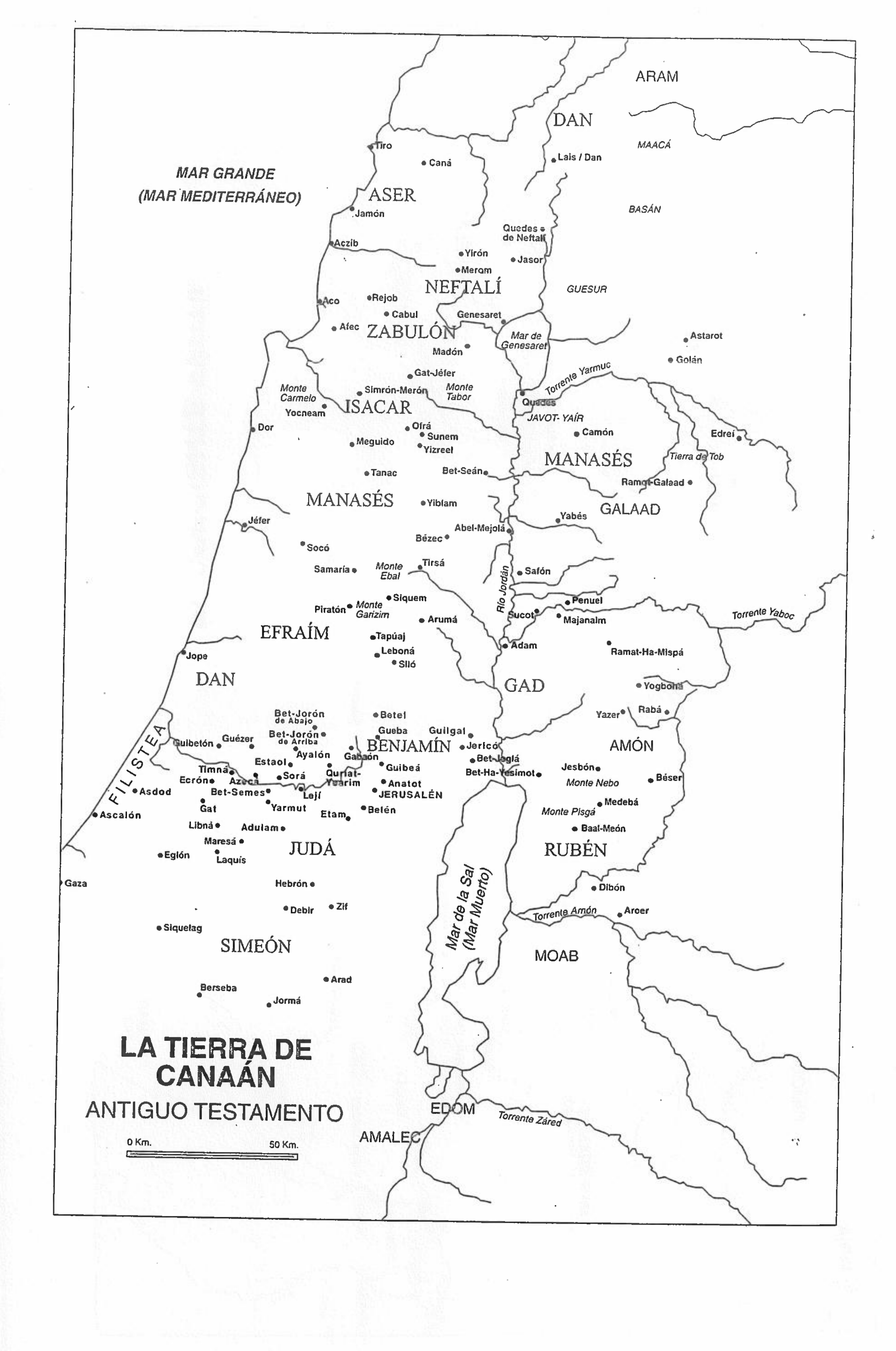
* Se señalan sólo algunos de los personajes más importantes y los hechos más relevantes por los que se les conoce en el Nuevo Testamento. Los matrimonios entre tíos y sobrinas no eran extraños en la dinastía Herodiana (cf. Herodes Filipo y Herodias, Herodes de Calcis y Berenice, etc.). Aparece en negrita los que son nombrados en el Nuevo Testamento.

CRONOLOGÍA DEL NUEVO TESTAMENTO

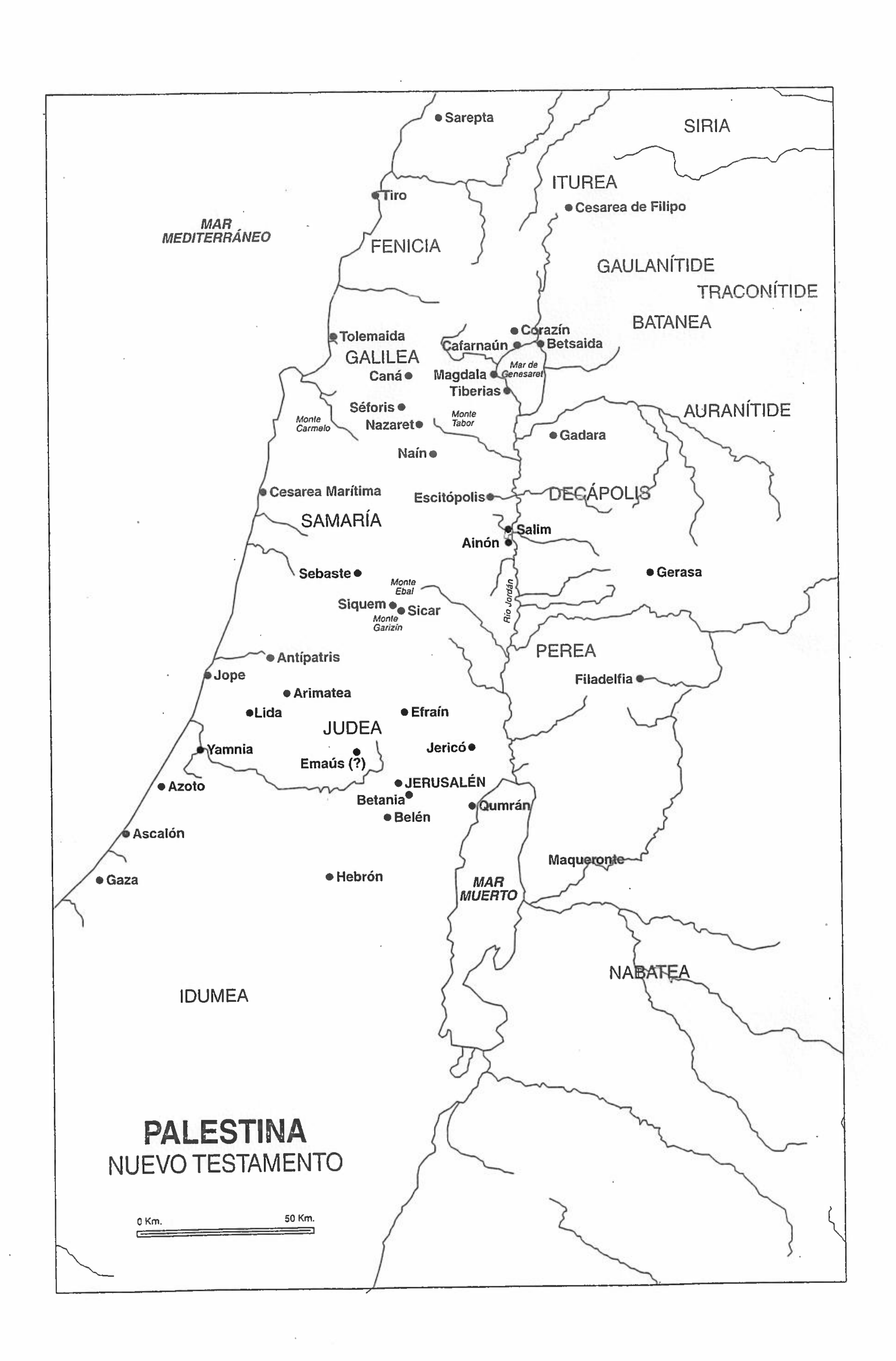
Años	Roma (Emperadores)	Siria (Legados)	Palestina (Procuradores)	Palestina (Judea y Samaría)	Palestina (Galilea, Perea)	Palestina (resto)	Sumos Sacerdotes	Nuevo Testamento
6	Augusto (27 a. C. 14 d.C.)	P. Quintilio Varo (6-4 a.C.)		Herodes	el (37 a.C-4 a.C.)	Grande		Nacimiento de Jesús (6-4 a.C.)
4		¿Quirino?		Arquelao (4 a.C.-6 d.C.)	Herodes Antipas (4 a.C.-39 d.C.)	Herodes Filipo (4 a.C.-34 d.C.)		
1		Cayo César (1 a.C.-3 d.C.)						
6		P.S. Quiriño (6-12)	Copinio (6-9)					
7							Anás (7-14)	
9			M. Ambivio (9-12)					
12			Annio Rufo (12-15)					
14	Tiberio César (14-37)							
15			V. Grato (15-26)				Ismael	
16		G. Calpurnio Pisón					Eleazar	
17		G. P. Saturnino					Simón	
18					H. Antipas funda Tiberias		Caifás (18-36)	
26			P. Pilato (26-36)					
27								Minist. S. Juan Bautista
30								Crucifixión Martirio de S. Esteban
32								Vocación S. Pablo
35		Vitelio (35-39)						S. Pablo en Jerusalén
36			Marcelo (36-37)				Jonatás	
37	Calígula (37-41)		Marulo (37-42)				Teófilo (37-41)	
39		Petronio (39-42)						
41	Claudio (41-54)			Herodes	Agripa I	(41-44)		
42								Mart. Santiago el mayor (42)
44				C. Fado	(44-46)			
45						(Herodes Agripa II)		
46				Tiberio Alejandro	(46-48)			
47								Viajes de S. Pablo (47-58)
48				V. Cumano M.A. Félix	(48-51) (52-60)			
49								Concilio Jerusalén
54	Nerón (54-68)							
60				P. Festo	(60-62)			
62				L. Albino	(62-64)			Mart. Santiago el menor (62)
64	Comienza persecu.			G. Floro	(64-66)			



LIDIA
CILICIA
Tarso
URARTU
Carquemis
Jarán
Petor
PADÁN-ARAM
Gozán
Arpad
Antioquía
Ebla
MESOPOTAMIA
(ARAM-NAHARAIM)
Nínive
Calá
Asur
MEDIA
Ugarit
Jamat
ASIRIA
Ecbatana
Arvad
Tadmor
ARAM
Mari
Biblos
Sidón
FENICIA
MAR GRANDE
(MAR MEDITERRÁNEO)
Damasco
Tiro
Desierto de Siria
Acad
BABILONIA
Mar de Genesaret
Dor
GALAAD
Samaría
Babilonia
Susa
JERUSALÉN
ELAM
JUDÁ
Mar de la Sal (Mar Muerto)
Gaza
MOAB
EGIPTO
Desierto de Sin
SEÍR
Cadés
EDOM
Ur
Ramsés
Menfis
Etam
Baal-Safón?
Desierto de Parán
Desierto de Arabia
Esión-Guéber
Dumá
Desierto de Sin
Refidim
Monte Sinaí
EL CRECIENTE FÉRTIL
MAR ROJO



LA TIERRA DE CANAÁN
ANTIGUO TESTAMENTO


Sarepta
SIRIA
ITUREA
Tiro
Cesarea de Filipo
MAR
MEDITERRÁNEO
FENICIA
GAULANÍTIDE
TRACONÍTIDE
BATANEA
Corazín
Tolemaida
Cafarnaún
Betsaida
GALILEA
Mar de
Genesaret
Caná
Magdala
Tiberias
Séforis
AURANÍTIDE
Monte
Carmelo
Monte
Tabor
Nazaret
Gadara
Naín
Cesarea Marítima
Escitópolis
DECÁPOLIS
SAMARÍA
Salim
Ainón
Sebaste
Gerasa
Monte
Ebal
Siquem
Sicar
Río Jordán
Monte
Garizín
Antípatris
PEREA
Jope
Filadelfia
Arimatea
Lida
Efraín
JUDEA
Yamnia
Jericó
Emaús (?)
JERUSALÉN
Azoto
Betania
Qumrán
Belén
Ascalón
Maqueronte
Gaza
Hebrón
MAR
MUERTO
NABATEA
IDUMEA
PALESTINA
NUEVO TESTAMENTO
0 Km.
50 Km.